Die Christliche Welt

HERAUSGEBER: PROFESSOR D. MARTIN RADE

Nr. 20 — Gotha, 20. Oktober 1927 — 41. Jahrgang

Inhalt: Morgengottesdienst in Meißen [Sp. 937] — Zur theologischen Lage der Gegenwart [Sp. 938] — Theologische Briefe an Martin Rade. 27.—33. Brief [Sp. 945] — Prag. Schluß [Sp. 953] — Mein Urteil über Konnersreuth [Sp. 956] — Das Recht des Verbrechers auf sein Ich [Sp. 961] — Schicksalsbücher [Sp. 967] — Vom Ben-Hur-Film [Sp. 970] — Vom Weltprotestantismus der Gegenwart. Das Book of common Prayer [Sp. 971] — Vom Katholizismus der Gegenwart [Sp. 973] — Aus der Welt der Mission. Erziehungsfragen [Sp. 977] — Wöchentliche Chronik [Sp. 979] — Verschiedenes: Brandenburg und nicht Brennabor; Meißen; Kleine Mitteilungen [Sp. 980] — Versammlungskalender [Sp. 980] — Anzeigen

Morgengottesdienst in Meißen

Chor: O Atem erster Frühe,
o Strom der Sonnenglut,
nun wache auf und glühe,
nun brause, Lebensblut.

Mein Herz, auf, ihn zu grüßen,
ein neuer Tag bricht an,
leg ihm dein Werk zu Füßen,
damit ers segnen kann.

Mit tausend Vogelkehlen
stimmt ein, wer stimmen mag:
Du Herrgott, wir befehlen
dir diesen neuen Tag!
(Schüler/Römhild)

Geistlicher: Eingangsspruch: Matth. 16, 26.

Einzelgesang:
Auf den Fluren goldner Segen und am Baume reife Frucht.
Güte wandelt uns entgegen und ein Herz, das deines sucht.
Frühling schenkte seine Blüten und der Sommer seinen Glanz.
Ob die Gluten auch versprühten, oben schwebt der Erntekranz.

Gemeinde:
So laßt das hohe Lied erklingen der Liebe, die uns treu umhegt,
der Kraft, der alle Blüten springen, die flammend jedes Herz bewegt.
die ewig alt und ewig neu und jede Kette sprengt entzwei.

Einzelgesang:
Heilge Ernte, wenn uns allen Höchstes gilt es neu zu wagen,
selige Gewißheit reift. alles ist dir anvertraut.
Mag die alte Welt zerfallen, Heute wie in Vätertagen
wenn nur dich der Geist ergreift. wird die Gottesstadt gebaut.

Gemeinde: Das Leben, das wir einst verloren,
in Christus ward es wieder neu.
Du Himmelskind, aus Gott geboren,
wir halten dich, wir sind dir treu.
Was gestern war, was heut zerfällt,
du, Herr, schaffst ewig deine Welt.

Einzelgesang:
Was geworden, muß sich wandeln, Ruhe wohne tief im Herzen,
und im Wechsel kreist der Geist; aber Kraft in Tat und Hand,
du mußt glauben, du mußt handeln, Hoffnung über alle Schmerzen
wenn dich Gott zur Höhe reißt. und ein ewig Vaterland.

Gemeinde:
Schon leuchtet aus den Ewigkeiten mein Herz, das hier getrauert hat.
die himmlische, die Gottesstadt; Mit hoher Lust, mit Jubelton
Zur Freude darfst du dich bereiten, singt euer Hosianna schon!
(Mensing/Römhild)

Ansprache (Mensing).

Chor: Laß der Sonne Glanz verschwinden; wenn es in der Seele tagt,
wir im eignen Herzen finden, was die ganze Welt versagt.
Niemand will euch mehr verstehen, fordern wir doch höhern Zoll.
Denn es muß von Herzen gehen, was auf Herzen wirken soll.
(Goethe/Römhild-Vater)

Gebet und Segen.

Gemeinde: O Seligkeit, die uns beschieden!
Wir wandern, doch das Herz ist still.
Durch Kampf und Arbeit leuchtet Frieden,
und jeden Tag sind wir am Ziel.
Die Himmelsluft, die Erdenlast,
wir halten beide treu umfaßt.

Zur theologischen Lage der Gegenwart

1

Die deutsche Theologie um die Jahrhundertwende kannte zwei deutlich voneinander unterschiedene Richtungen — so deutlich unterschieden, daß man z. B. im allgemeinen ohne die Gefahr eines Fehlgriffes die theologischen Professuren nach Richtungen besetzen konnte. Dieser Zustand hat sich aber zusehends geändert, und heute will eine Aufteilung nach Richtungen nicht mehr gelingen. Es ist keineswegs nur die Meinung der Jüngeren, daß die alten Gegensätze liberal-positiv, kritisch-orthodox oder wie immer man sie bezeichnen mag, heute keine Gültigkeit mehr haben. Die kritische Theologie kann mit einer gewissen Befriedigung feststellen, daß ihre Methoden und Ergebnisse heute in der gesamten akademischen Theologie anerkannt sind; von der anderen Seite wird — mit Recht — betont, daß heute die kritische Theologie ihren Radikalismus eingebüßt habe und sich auf eine berechtigte besonnene Kritik der Tradition beschränke. Die alten Gegensätze der theologischen Richtungen haben deshalb heute keine aktuelle Bedeutung mehr, sie leben nur noch aus historischen Gründen fort: eine Tatsache, die sich am sinnenfälligsten in dem Fehlen einer wirklichen Polemik zwischen beiden Richtungen zeigt. Wo sie noch versucht wird, empfinden sie selbst die Anhänger der gleichen Richtung als unangebracht und überholt. Aber bei alledem ist man heute weit davon entfernt von einer wirklichen Einheitlichkeit in der Theologie. Man könnte eher sagen, daß eine solche Mannigfaltigkeit herrscht, daß keinerlei Polemik mehr möglich sei. Es ist bezeichnend, daß man da, wo man an den alten Richtungsunterschieden noch festhält, man mit gleichem Rechte von beiden Seiten gewisse jüngere Theologen für sich reklamiert, und daß diese anderseits sich damit zufrieden geben, weil sie zu beiden gleichmäßig Beziehungen haben.

Diesen Zustand einer freundschaftlichen Mannigfaltigkeit fanden wir Jüngeren nach dem Kriege allgemein vor. Er schien uns, die wir der Polemiken der Vorkriegszeit mit ihren persönlichen Gehässigkeiten und ihren zahllosen Mißverständnissen überdrüssig waren, ein neuer, höherer Standpunkt zu sein. Diese Deutung der Lage war außerdem bequem, denn sie ersparte den Jüngeren eine ausgesprochene Stellungnahme; aber diese Lage war alles Andere als ideal. Sie hätte ideal sein können, wenn eben die „Jüngeren" nicht dagewesen wären. Daß wir uns in die Lage zunächst unbedenklich einfügten, beruhte nicht auf wirklicher Übereinstimmung; es manifestierte sich darin vielmehr eine allgemeine Unklarheit, die dem Entstehen neuer Problemlagen vorauszugehen pflegt.

2

An Karl Barths Auftreten wurde dann zuerst das Unhaltbare dieses „harmonischen" Zustandes deutlich. Im Anfang von den beiden Richtungen der Theologie freudig begrüßt, werden er und seine Freunde heute im allgemeinen von beiden Richtungen gleichmäßig abgelehnt. Auf den ersten Blick scheinen die Gründe dafür verschieden zu sein: den Einen erscheint er nicht rechtgläubig genug, die Anderen vermissen den kritischen Sinn bei ihm: aber dahinter stecken bei beiden Richtungen doch gleiche Gründe der Ablehnung. Nicht Einzelheiten, sondern seine Grundkonzeption und seine Methode sind es, die man ablehnt.

Das beweist aber, daß die theologische Diskussion seit (nicht durch) Barths Auftreten auf eine neue Ebene gestellt ist. Die beiden alten Richtungen der Theologie müssen deshalb notwendigerweise in ihm ihren gemeinsamen Gegner sehen. Wenn die „dialektische" Theologie nicht in gleicher Weise gegen beide Richtungen polemisiert, sondern sich vor allem mit der „kritischen" auseinandersetzt, so liegt das wohl einerseits an ihrer mangelhaften Einsicht in die Lage, anderseits an der geschichtlichen Herkunft der dialektischen von der kritischen Theologie: man sucht in der dialektischen Theologie zunächst einmal zu sich selbst zu kommen, indem man sich zu seiner eigenen Vergangenheit kritisch stellt.

Die theologische Lage ist komplizierter geworden, seitdem die Theologie der „Jüngeren" sich manifestierte. Tillich und seine Freunde z. B. gehören nicht zur „dialektischen" Theologie; was sie mit jener verbindet, ist zunächst nur dies, daß auch sie es ablehnen sich einer der alten Richtungen zuzuzählen. Wenn eine eigentliche explizite Auseinandersetzung zwischen älteren und jüngeren Theologen hier bisher im allgemeinen unterblieben ist, so liegt das einerseits an der theologischen Methode des Tillichkreises, die mehr konstruktiv als polemisch ist, dann an der Schwerverständlichkeit seiner Gedanken, schließlich daran, daß hier im allgemeinen bisher kein Problem berührt wurde, das die Älteren als unmittelbar aktuell empfanden. Nur Tillichs Stellung zum Sozialismus hat bisher schärfste Kritik gefunden.

Als weitere Gruppe könnte man jene Theologen zusammenfassen, die für die Verlegung des Schwergewichts der Religion in das Irrationale eintreten. In erster Linie sind hier unter Rudolf Ottos Führung die Bemühungen um ein tieferes Verständnis der Mystik und ihr Fruchtbarmachen für die evangelische Frömmigkeit zu nennen; aus der gleichen Grundeinstellung heraus kommt es an verschiedenen Stellen zu einer stärkeren Betonung des Liturgischen und des Kultischen in der evangelischen Frömmigkeit.

Als letzte Gruppe kommen die in Betracht, die in dem Eintreten für die Heilsbedeutung der sichtbaren Kirche nach außenhin erkennbar werden; ich rechne dazu z. B. den Kreis um die „Una Sancta", den Berneuchener Kreis, Peterson, mich selbst. All diese „Gruppen" sind durchaus labil und sich selbst ihrer Eigenart zum Teil noch keineswegs bewußt. Das Recht, sie so zu scheiden, liegt auch nicht in persönlichen Gefühlen der Verbundenheit ihrer Glieder — die gehen zum Teil nach ganz anderen Richtungen — sondern in der allgemeinen theologischen Haltung.

Neben der dialektischen Theologie findet heute vielleicht die „Kirchengruppe", wie ich die letzte kurz nennen möchte, den schärfsten und allseitigsten Widerspruch; ein Beweis, daß hier eine echte Problemstellung vorliegt; d. h. eine solche, die der gegenwärtigen theologischen Lage entspricht. Die theologische Problemlage wird ja nicht nur, ja nicht einmal in erster Linie durch den Gang unserer akademischen Auseinandersetzungen bestimmt. Sie entsteht einerseits von der Frömmigkeit her, anderseits von den allgemeinen Wandlungen der nationalen und internationalen Geisteshaltung. Die akademischen Erörterungen haben faktisch — mögen wir sie gleich noch so ernst nehmen — nur den Sinn, den Problemstellungen ihre begriffliche Bestimmtheit und damit der allgemeinen Auseinandersetzung klare Zielsetzungen zu liefern.

3

Ich gehe hier auf die Problematik der theologischen Lage nur soweit ein, als sie durch die „Kirchen"gruppe und die Auseinandersetzung mit ihr in der „Christlichen Welt" bestimmt ist; an diesem Sonderfalle wird aber die ganze Lage deutlich.

Zunächst zeigt sich dabei, daß der Gegensatz „Ältere — Jüngere" kein reiner Altersunterschied ist, wenn er sich auch im Wesentlichen auf die Lebensalter verteilt; in den Prädikaten liegt auch kein Werturteil, sie stellen nur das zeitliche Verhältnis der Problemstellungen zueinander fest. Drei Einwände sind es nun, die ziemlich regelmäßig gegen die „Kirchen"gruppe erhoben werden: 1. man katholisiere, 2. man lasse sich von seinen Gefühlen oder Stimmungen tragen (oder man sei Romantiker), und schließlich 3. man widerspreche sich selbst. Diese Argumentation macht so recht die Unklarheit der theologischen Lage deutlich.

Der Vorwurf des Katholisierens zunächst ist ganz unbegründet. Weder denkt einer von uns daran, in die römisch-katholische Kirche einzutreten, noch liegen unsere Gedanken in einer Richtung, die uns eigentlich nötigen müßten „in die Kirche der Autorität" zu gehen. (So H. Mulert CW 1927 Nr. 18 Sp. 871.) Wir selbst fühlen uns als entschiedene Lutheraner, und gerade unser Bekenntnis zu den sichtbaren evangelischen Kirchen beweist, wie wenig wir ans Katholisieren denken. Und wer etwa die Auseinandersetzungen der Katholiken mit unseren Gedankengängen verfolgt hat, wird gesehen haben, wie ganz untragbar wir für den Katholizismus wären. — Weiter: der Vorwurf mangelnder Konsequenz gehört zum Requisit jeder Auseinandersetzung der Älteren mit den Jüngeren: das alles habe man selbst schon vertreten, die Jüngeren hätten es nur nicht beachtet, oder aber sie übertrieben es nun einseitig. Und das ließe sich eben nicht anders erklären, als daß wir Stimmungen folgten und romantischen Träumen nachhingen. Uns scheint aber der Grund tiefer zu liegen. Wir sind im allgemeinen über das Alter hinaus, wo man Träumen nachhängt. Wenn sich also die Älteren nicht in unsere Gedankengänge finden können und sie von ihrem, statt von unserem Mittelpunkt aus zu verstehen suchen, so kommt das daher, daß wir wirklich auf zwei verschiedenen Ebenen stehen.

4

Unser Ausgangspunkt ist nicht ein romantisches Wunschbild von einer Autorität, sondern nüchterne theologische Besinnung auf unsere theologische Lage. Die Lage, aus der heraus die kritische Theologie entstand, ist von unserer dadurch fundamental verschieden, daß jene anknüpfte an eine — mehr oder weniger rechtlich gesicherte — normative kirchliche Lehre, die in den kirchlichen Bekenntnisschriften oder in der als inspiriert angesehenen Bibel ihren Ausdruck fand. Auf Grund ihrer geschichtlichen und philologischen Untersuchungen hat die „kritische" Theologie von diesem Traditionsgut ein Stück nach dem anderen entfernt oder umgewandelt. Bei dieser kritischen Arbeit ging man aus von der Annahme, man stehe prinzipiell mit der gegnerischen Richtung auf dem gleichen Boden: gerade um des rechten evangelischen Verständnisses des Glaubens wegen müsse diese Kritik geübt werden. Diese Annahme war nicht ganz unberechtigt. Die kritische Theologie hat erkenntnistheoretisch ihre Wurzeln in der Aufklärung und der Weiterbildung des Rationalismus im deutschen Idealismus; der Suprarationalismus der „positiven" Theologie des 19. Jahrhunderts aber — der Konfessionalismus eines Vilmar, Löhe, Klie-

foth usw. hatte hier so gut wie nichts geändert — ist nur ein Rationalismus mit einem aufgebauten Stockwerk. Es liegt deshalb auch in der Logik der Dinge, daß die positive Theologie unter diesen Umständen sich auf die Dauer den Argumenten der kritischen Theologie nicht entziehen konnte, und daß man heute im Idealismus — eventuell wieder mit einem aufgebauten theologischen Stockwerk — die gemeinsame Grundlage gefunden hat.

Die Antithese gegen das Vorhandene ist heute für uns Jüngere eine andere als in den Zeiten der kritischen Theologie. Das Grundproblem hieß damals: Traditionsgebundenheit oder freie Forschung? Heute heißt es: Autonomie oder materielle Bedingtheit der Vernunft? Das ist aber, aus einer ganz neuen Wirklichkeitshaltung heraus, ein fundamental neues Problem (woran die Tatsache nichts ändert, daß es, formal betrachtet, immer wieder in der Geschichte der Theologie auftaucht).

5

„Die Kirchengruppe" — Ähnliches gilt von allen jüngeren Gruppen — geht von den Gegebenheiten der heutigen theologischen Lage aus. Sie nimmt also die kritischen Prinzipien der Theologie („die Selbständigkeit des gewissenhaften Nachdenkens, die dem Protestanten unveräußerlich ist" Mulert a. a. O.) wie die idealistische Interpretation des Ethischen als Axiome hin. Man denkt weder daran, die Theologie als Wissenschaft zu beseitigen oder der freien Forschung des einzelnen Theologen durch eine äußere Autorität Schranken zu ziehen, noch will man den ethischen Idealismus durch einen Positivismus oder Materialismus ersetzen. Daher ist auch alle Polemik gegen diese Theologen nach dieser Richtung hin unangebracht. Wenn die jüngste Theologie antiidealistisch ist, so in einem ganz anderen Sinne. Ein neues Wirklichkeitsgefühl bestimmt heute das Denken und Handeln weiter Kreise der Jüngeren. Man bestreitet das Schöpfertum und damit die oberste Bedeutsamkeit der Vernunft, man sieht in ihr vielmehr nur das — immer unzulängliche — Mittel des Menschen, des Gehaltes der Wirklichkeit bewußt inne zu werden. Nicht wir als Vernunftwesen sind es, die der Wirklichkeit Gesetze geben, sondern die Wirklichkeit ist es, die an uns mit ihren Ansprüchen herantritt und von uns Beachtung verlangt. Wir empfinden uns also nicht mehr, lediglich auf Grund unseres Vernunftbesitzes, als die Herren der Schöpfung. Von diesem neuen Wirklichkeitsgefühle her wird nun in der Theologie von den Jüngeren auch die Tatsache des Gläubigseins gedeutet. Diese Theologie behauptet, daß die Tatsachen des kirchlichen Lebens — einschließlich der kritischen Theologie — von dem erkenntnistheoretischen (nominalistischen) Standpunkt des deutschen Idealismus auch nicht sinnhaft gedeutet werden können, und sie drängt deshalb zunächst einmal auf eine neue Formulierung der Prinzipien und der Grenzen aller Theologie. Daher im Unterschiede zu der vorigen Generation bei den Jüngeren die Fragen der theologischen Prinzipienlehre (Wesen des Dogmas, der Offenbarung, des Kanons, der Kirche, Zeit und Ewigkeit, Sein und Werden) vor denen der speziellen Dogmatik den Vorrang haben. Was die Älteren den Jüngeren vorwerfen, glauben diese mit größerem Rechte jenen vorhalten zu können: sie sehen in der Vermengung der idealistischen Metaphysik mit den Aussagen des christlichen Glaubens eine innere Inkonsequenz, die in ihren letzten Folgen zu einer Auflösung des Christentums in eine individualistische Vernunftreligion oder eine ebenso individualistische Erlebnisreligion führen müßte, und die bei jenen Theologen eben nur durch ihre Zugehörigkeit zu einer äußeren Kirche verhindert wird. Auch die heute geübten Versuche, „am Idealismus stark zu werden gegen den Idealismus" können in unseren Augen nicht weiter führen, weil sie grundsätzlich nicht über die nominalistische Deutung der Wirklichkeit hinauskommen. Das neue Wirklichkeitsgefühl hat sich außerhalb der Theologie bereits seinen Ausdruck gesucht in der „Lebensphilosophie" und im Pragmatismus; neuerdings wendet man sich außer den praktisch bedeutsamen Gebieten der Ethik und der Erkenntnistheorie vor allem der Ontologie zu, d. h. den Fragen nach dem Wesen und der Struktur der Wirklichkeit (so Eberhard Griesebach und die Phänomenologie: Husserl, Scheler, Heidegger, Hans Lipps). Und wenn nun die Jüngeren von diesem neuen Wirklichkeitsgefühle aus an die Deutung der religiösen Tatbestände herangehen, so sind es also auch hier nicht die dogmatischen Positionen, um die heute der Kampf geht; es handelt sich zunächst um das Recht einer neuen — realistischen — Ontologie in der evangelischen Theologie.

Von hierher stammen aber nun die eigentlichen Schwierigkeiten in der Auseinandersetzung. Innerhalb der älteren Theologie ist man, weil man ja vom Rationalismus herkam, schließlich zu einer Einigung auch über die ontologischen Axiome des Denkens gelangt; die theologische Auseinandersetzung hatte hier deshalb nur den Sinn einer Nachprüfung bestimmter dogmatischer Sätze auf ihre materielle Widerspruchslosigkeit. Bei der heutigen Auseinandersetzung ist es aber von vornherein fraglich, ob man Sätze finden kann, in denen schließlich die Gemeinsamkeit besteht. Sicher ist jedenfalls, daß man hier nicht unmittelbar an die Sätze des Anderen anknüpfen kann, weil die Begriffe hier, in einem anderen ontologischen Zusammenhang, auch einen abweichenden Sinn haben. Analog waren ja die Schwierigkeiten, die in Lausanne die kontinentalen Theologen einerseits den Anglikanern und Orthodoxen, anderseits den angelsächsischen Protestanten gegenüber hatten. Immer wieder zerrannen uns da die Sätze wie Sand zwischen den Händen, weil gleiche Worte hier nicht ohne Weiteres Gleiches bedeuten.

Will man also nicht die Aussprache überhaupt als wertlos aufgeben, so bedarf es hier einer neuen Methode der Auseinandersetzung. Man muß versuchen, von den Worten vorzustoßen bis zu gemeinsamen Tatbeständen und muß versuchen, in ihrer Deutung sich zusammenzufinden. Nur von den Tatbeständen, nicht von den Sätzen aus, ist die verschiedene ontologische Sehweise demonstrierbar und die Möglichkeit einer Einigung gegeben. Dieses methodische Erfordernis ist — von äußeren Gründen sei hier abgesehen — der Hauptgrund für die Voranstellung des Kirchenproblems: wir fordern damit zu einer gemeinsamen Besinnung über unsere theologische Lage auf.

6

Unsere Lage ist nämlich diese: Wir alle sind heute kritische Theologen, d. h. wir nehmen für uns das Recht in Anspruch, an der an uns herantretenden kirchlichen Lehre und an der Theologie der anderen Theologen Kritik zu üben. Wir sind überzeugt, daß diese Kritik nicht nur berechtigt ist, sondern auch eine Notwendigkeit, weil ein verkehrtes Wissen zu einem falschen Glauben führt.

Auf der anderen Seite sind wir aber alle ebenso fest überzeugt, daß es Grenzen der theologischen Lehrbildung gibt. Man würde uns Jüngeren ja gar nicht das Katholisieren (wenn auch zu Unrecht) zum Vorwurf machen, wenn man nicht überzeugt wäre, daß das „Evangelische" eine Substanz hätte, die auch von keiner kritischen Theologie preisgegeben werden kann. Von diesen beiden Tatbeständen: der von uns als notwendig erkannten kritischen Theologie und ihren offensichtlichen Grenzen, geht heute das Theologisieren der „Kirchengruppe" aus.

Wenn man nun heute die kritische Theologie gegen die Theologie der Realisten ausspielt, so scheidet man zunächst nicht immer hinreichend zwischen der theologischen und der philologisch-historischen Kritik. Das Wissen um den Gegenstand unseres Glaubens ist uns in historischen Ur-

kunden überliefert, daher ist es eine unumgängliche Voraussetzung allen Glaubens, daß man wisse, was denn in jenen Urkunden ursprünglich gemeint sei. Aber in diesem Sinne als wissenschaftliche Methode bestreitet weder irgendeiner der „positiven" Theologen noch einer der „Jüngeren" das Recht der kritischen Theologie. Aber kritische Theologie wird daneben noch in einem anderen Sinne verstanden, nämlich als materielle Überprüfung der Glaubenswahrheiten. Man beansprucht gerade vom evangelischen Verständnis des Glaubens aus für jeden Glaubenden oder zum mindesten für den Theologen das Recht, sich seine Glaubensüberzeugungen selbst zu gestalten. Das ist aber der Punkt, wo wir von unserem Verständnis der Kirche aus die Grenze sehen. Der Kampf geht also gar nicht um das Recht der kritischen Theologie, sondern um ihre Grenzen. Wir „Jüngeren", die wir einst uns die Prinzipien der kritischen Theologie zu eigen gemacht haben, erfahren hier, wie auf allen anderen Gebieten des Lebens, mit unserem Radikalismus das Gleiche: jene Prinzipien der Freiheit sind sinnhaft nur unter der Anerkennung gewisser Grenzen zu brauchen. Freiheit allein führt, konsequent angewandt, überall zur Zügellosigkeit. Die Älteren wußten sich freilich in ihrer Freiheit gebunden; aber die Bindungen, von denen sie sprachen, schienen uns äußerlich oder willkürlich, wir empfanden deshalb ihr Verhalten als Kompromiß. Von neuer Einsicht aus suchen heute die „Jüngeren" nach neuen echten Bindungen: das ist in der Sitte, in der Kunst, der Politik genau die gleiche Erscheinung wie in der Theologie. Aber dieses Verlangen nach neuen Bindungen ist an sich keine Romantik — wenn es sich natürlich auch überall mit ihr finden kann — sondern die Notwehr des Lebens gegen die Zerstörung durch die eigenen Kräfte.

7

Die Furcht der kritischen Theologie vor der neuen Bindung durch die Kirche, wie wir sie vertreten, scheint uns auf einer Identifizierung des persönlichen Glaubens mit der materiellen theologischen Kritik einerseits, mit der Proklamierung ungenügender Grenzen der Freiheit anderseits zusammenzuhängen. Gewiß ist und muß sein der Glaube eine ganz persönliche Tat. Denn ob Gott eine Wirklichkeit ist und ob er mir das Heil wirklich schenkt, das kann mir Niemand garantieren, nicht die Kirche, nicht die Bibel; aber eben auch nicht mein Erlebnis und auch nicht die kritische Theologie. Wenn freilich ich jene wagende Tat der Stellungnahme vollzogen habe, daß ich mein Leben so lebe, als ob Gott eine Wirklichkeit sei, dann kann ich auch in meinem Leben sein Walten spüren, kann ich auch meine Seligkeits- und Verzweiflungsgefühle auf ihn zurückführen. Von hier aus, aber eben nur von hier aus hat die psychologische Beschreibung des Glaubens ihr Recht auch in der Theologie. Und ebenso hat es von jener wagenden Tat des Fiduzialglaubens aus einen Sinn, kritische Theologie zu treiben, d. h. zu prüfen, wie weit die in Begriffen ausgedrückte kirchliche Lehre dem im Glauben erfaßten Tatbestand entspricht. Und ebenso wird erst von hier aus die philologische und historische Kritik an der Bibel zur Theologie: da die Theologie es mit geschichtlicher Überlieferung zu tun hat, ist die historische Richtigkeit jener Überlieferung die notwendige Voraussetzung aller Theologie. Aber es kann niemand aus sich heraus, lediglich auf Grund seiner persönlichen Frömmigkeit, sagen, was Glaubenswahrheit sei.

Die entscheidende Frage ist deshalb die nach den Kriterien der theologischen Kritik. Versucht man es hier mit einer rein rationalen Kritik der Gegenstände des Glaubens, so bleiben schließlich nur noch die apriorischen Normen unserer Vernunft übrig; alles Andere scheint, als geschichtlich und psychologisch bedingt, auch nur bedingt zu gelten. Nun kann aber evangelischer Glaube nicht verzichten auf ein unbedingt gültiges materielles Wissen um seine Gegenstände. Wenn wir also behaupten, die materielle theologische Kritik versuche nichts weiter, als den von der Kirche überlieferten Glauben seiner Intention nach zu deuten und ihn dem zeitgenössischen Verständnis anzupassen, und es bestehe so ein dauernd unlösliches Wechselverhältnis von Theologie und Kirche, so behaupten wir nichts weiter, als was dauernd in der evangelischen Theologie geschieht. Nur daß wir wagen, ohne Rücksicht auf idealistische Ideologien es auszusprechen. Es ist übrigens sehr bezeichnend, daß die Lutheraner Amerikas, Skandinaviens und Frankreichs, die nicht so wie wir in ihrem Denken vom deutschen Idealismus belastet sind, viel klarer die selbstverständliche kirchliche Gebundenheit der Theologie sehen.

Wenn man bei uns hier größere Schwierigkeiten sieht, so rührt das wohl kaum daher, daß jene auswärtigen Kirchen eine schlechtere Theologie haben und weniger gute Protestanten sind, sondern eben daher, daß man bei uns von der rationalistischen Ontologie her den Kirchenbegriff nur soziologisch deutet. Der Rationalismus sieht die Welt gewissermaßen eindimensional, der Realismus vieldimensional. Der Rationalismus führt alles Sein und Geschehen auf mechanische und psychische Kausalität zurück; der Realismus behauptet, daß es eine Mehrheit von dimensional angeordneten Seinsschichten gebe, die nur unser falscher Blick auf eine Ebene projiziere, und daß es deshalb neben jenen kausalen Verknüpfungen auch solche ganz anderer Art gebe (Gattung und Exemplar, Idee und psychischer Akt, Schicksal und Geschehnis, pneumatische Bindung des Willens, Vorsehung), die schlechterdings nicht auf jene zurückgeführt werden können. So sieht der Realismus auch die Kirche vieldimensional: empirisches Gebilde und zugleich (nicht nur in ihrer idealen Vollendung) Stätte der göttlichen Wirksamkeit auf Erden, Offenbarungsmedium. Von dieser empirischen Kirche fühlen wir uns als Theologen faktisch gebunden, und ihr können wir doch zugleich kritisch gegenüberstehen.

Ich will hier auf diese Probleme nicht weiter eingehen, zumal ich sie in der letzten Zeit an mehreren Stellen ausführlich erörtert habe: Vom Sinn der Kirche (CW 1927 Nr. 12), Das Programm von Lausanne (Una Sancta 1927 Heft 3, S. 263 ff.), Die Idee von Lausanne (Neue Christoterpe 1928 S. 231 ff.).

8

Das Gesagte genügt, um zu zeigen, wo der eigentliche Grund der Gegensätzlichkeiten liegt, nämlich in der verschiedenen ontologischen Betrachtungsweise. Von hier aus kompliziert sich aber nun auch die kirchenpolitische Lage. Wir sind nüchtern und wissen, daß es keine Politik ohne Parteien gibt. Alle „Sammlung", aller „Zusammenschluß" kann die natürlichen Unterschiede einer konservativen und einer progressiven Haltung nicht aus der Welt schaffen. In der Kirchenpolitik der Vorkriegszeit lagen die Dinge verhältnismäßig einfach: hier deckten sich im Wesentlichen suprarationale Theologie und konservative Kirchenpolitik, kritische Theologie und liberale Kirchenpolitik miteinander. Heute liegen die Dinge auch hier viel komplizierter. Unverkennbar günstig ist die Lage der konservativen Kirchenpolitik. Auch nach der Verwischung der theologischen Eigenart der positiven Theologie hält diese Gruppe an ihrer bisherigen Kirchenpolitik fest. Ihr folgt ein guter Teil der theologischen Jugend, der theologisch auf gleichem Standpunkt steht. Denn neben dem, was wir die Theologie „der Jüngeren" genannt haben, lebt auch heute unter jüngeren Theologen noch die „positive" Theologie, meist in ausgesprochener Verbindung mit dem deutschen Idealismus, weiter. Viel ungünstiger dagegen ist die Lage des kirchenpolitischen Liberalismus. Es ist heute ein offenes Geheimnis, daß es ihm fast völlig an Nachwuchs fehlt. Das ist an sich nicht weiter verwunderlich. In der konservativen Gruppe gibt es eine Kon-

tinuität der Substanz, weil die Gruppe ihre Substanz von sich aus nie ändert; so weit sie überhaupt Veränderungen erfährt, erfolgen sie nur langsam und stetig unter dem Einflusse der progressiven Opposition. Die progressive Gruppe dagegen bleibt sich nur ihrer Funktion nach gleich, sie erneuert aber ihre Substanz den Verhältnissen entsprechend. Die jeweiligen Programme der progressiven Gruppen sind deshalb im wesentlichen Angelegenheit von Generationen. Kommt eine neue Generation hoch mit einem neuen Weltgefühl, so sieht sie, bei aller Opposition gegen die konservative Haltung, die Dinge aus einem ganz anderen Gesichtswinkel heraus als die bisherigen Progressiven. Progressive Gruppen werden deshalb immer solche Krisen durchmachen, während die konservativen mit einer größeren Stetigkeit rechnen können. In fast allen Landeskirchen haben sich heute Kreise jüngerer Pfarrer gebildet, die in den bestehenden kirchenpolitischen Gruppierungen nicht das finden, was sie suchen, und die theologisch „den Jüngeren" zuzurechnen sind. Ähnliches gilt wohl auch von den „jung-evangelischen" Bünden. Diese Kreise stehen nun zwar der Kirche — trotz (oder wegen) des Ja-sagens zu ihr — kritisch gegenüber, wären also zu einer progressiven Kirchenpolitik prädisponiert, halten sich aber bisher der Kirchenpolitik überhaupt fern; wohl im allgemeinen nicht aus grundsätzlicher Ablehnung der Kirchenpolitik, sondern weil sie für ihre Ideen heute noch keine praktische Einsatzmöglichkeit sehen und auch noch nicht organisiert sind.

Viel hängt hier für die Zukunft von der Haltung der kritischen Theologie ab. Sie kann entweder unter dem Gesichtspunkt der Theologie mit den positiven Theologen zusammengehen, freilich dann unter Preisgabe ihrer kirchenpolitischen Ziele, oder aber sie entschließt sich trotz der theologischen Gegensätzlichkeit dazu, die „Jüngeren" für eine aktive Kirchenpolitik zu gewinnen. Der Evangelisch-Soziale Kongreß in Hamburg in diesem Jahre schien Ansätze zu einem solchen Verstehen und Zusammengehen zu enthalten, er hat aber freilich auch die Schwierigkeiten gezeigt, die für beide Seiten bestanden. Von der neuen Wirklichkeitshaltung aus haben eben die „Jüngeren" doch ein ganz anderes Bild von Kirche und Staat als die „Älteren". Man könnte sich eben nur dann finden, wenn man sich gegenseitig begnügte mit dem Wissen um den Willen des Anderen zu einer wirklich progressiven Kirchenpolitik.

Göttingen Otto Piper

Theologische Briefe an Martin Rade

Vgl. Nr. 9, 10, 14, 18

Siebenundzwanzigster Brief

Die irrationalistische Grundanschauung Luthers haben sich die Wortführer der Schweizer Schule nur in ihrer zuerst von mir charakterisierten theoretischen Zuspitzung angeeignet, nicht aber auch in der teleologisch abgezweckten Gestalt, die für die Ausbildung von Luthers reformatorischen Lehren schon mindestens seit 1518 maßgebend war. Ich nun kann Luthers grundsätzlich paradoxe Stellung zu den wichtigsten theologischen Fragen doch nur im Zusammenhang seines gesamten Gedankensystems für erträglich halten und als notwendig begreifen. Aus diesem Zusammenhang aber scheint mir die Schweizer Schule sie zu isolieren, indem sie sie vielmehr mit den wesentlich reformierten und nicht lutherischen Gedanken von Gottes Ehre oder richtiger Ruhm *) und von dem vermeintlich unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Gott und geschöpflicher Welt kombiniert (Finitum non capax infiniti).

Eine Kritik dieser Elemente der Theologie der Krisis, wie sie sich bei Ihnen wiederholt findet und wie sie auch mir bei meinem lutherischen Standpunkt nahe liegt, will ich hier nicht auch noch geben. Grundsätzlich wichtiger ist mir etwas anderes.

Das ist der theoretisierende Zug in der Theologie Barths und seiner Anhänger, sowie er vor allem in dem, was diese, allerdings unter dem zutreffenden Widerspruch Hirschs, „Dialektik" nennen, am charakteristischsten hervortritt. Erklärlich zwar ist mir auch diese Seite an jener Theologie aus deren wesentlich kontemplativer Einstellung, deren Gründe ich in meinem 24. Briefe aufzudecken versucht habe. Faßt man nämlich die irrationalistische Grundparadoxie der christlichen Religion nur kontemplativ, so kann man kaum zu anderen Ergebnissen als zu denen jenes „dialektischen" Sic et non oder vielmehr Non = sic kommen. Luther aber hat aus dieser auch ihm theoretisch geläufigen Identifikation der religiösen Gegensätze einen anderen Ausweg von direkt praktischer Bedeutung und Anwendbarkeit finden gelehrt, indem er Gottes fremdes Werk seinem eigentlichen, d. h. aber recht eigentlich göttlichen Werk als Mittel zum Zweck dienstbar sein ließ. Damit ergibt sich ganz unmittelbar die logische Überordnung des Gedankens von dem in Christus offenbaren Gott der Gnade über den zuvor unter dem Schein des Gegenteils sich verhüllenden Gott des Gerichts. Dann aber kann man auch als Christ das Gericht Gottes nur aus dem ihm als Zweck übergeordneten Gesichtspunkt der rettenden und erlösenden Liebe Gottes auffassen, begreifen und zutreffend würdigen. Verfährt man anders und isoliert, noch ohne jede selbständige Rücksicht auf Gottes eigentliches und endgültig gemeintes Werk, sein ihm im Grunde fremdes Werk, so sehe ich wenigstens nicht ein, wie das noch christliche Religion und nicht vielmehr eine theologia irregenitorum sein soll, die, wenn sie ernst genommen wird, notwendig auch alle Schrecken der von Luther doch überwundenen Gewissensunseligkeit und bodenlosen Verzweiflung zur unvermeidlichen Folge hat.

*) Dogmengeschichte des Protestantismus. Bd. 3 S. 169 ff.

Achtundzwanzigster Brief

Soviel mir von der „dialektischen" Theologie bekannt ist, scheint mir ihr praktisches Hauptanliegen die Forderung zu sein, daß man selbst sich unter Gottes Gericht stellen, es an sich erleben, durchleben, aber unmittelbar zugleich eine ganz andersartige religiöse Erhebung erfahren soll. Gewiß nun steht jeder bußfertige Christ schon bloß als solcher immer auch unter Gottes Gericht, läßt es an sich vollziehen und erfährt, indem er dadurch gedemütigt wird, einen inneren Segen, der ihm jedoch nur in dem Maß bewußt wird, in dem ihm anderseits auch Gottes Vergebungsgnade mit allen ihren Konsequenzen der Gotteskindschaft zur Überzeugung wird. Dieser Übergang von mortificatio in vivificatio ist aber gerade nach der reformatorischen Anschauung nicht etwa ein einzelnes einmaliges Erleben, sondern der sich im christlichen Leben stets von neuem wiederholende Ausgleich zwischen Sündenerkenntnis und Gottzugehörigkeit. Doch handelt es sich dabei immer um die Schuld der Sünde, die einem unmittelbar das Gewissen bezeugt, und nicht etwa um ein vermeintliches Kreaturgefühl oder dergleichen. Also um eine unumgängliche ethische Bestimmtheit des Wollens und nicht um eine gegenüber den sittlichen Aufgaben des Lebens isolierte religiöse Denkübung. Im Christentum wenigstens läßt sich, wie Sie das mit anerkennenswertester Energie immer wieder hervorgehoben haben, die Ethik von der Religion überhaupt nicht trennen. Sollen die sittlichen Aufgaben vor allem gerade des Christen nicht mehr im innersten und unlösbaren Zusammenhang mit dem religiösen Verhalten, aber auch dem frommen Denken stehen oder soll ihre Erfüllung, wie ich das irgendwo gelesen habe, wohl gar bloß noch demonstrative Bedeutung haben, so verliert eine solche in jeder Hinsicht unsystematische theoretische

Spekulation alle Fühlung mit dem Christentum überhaupt und mit dem protestantischen insbesondere. Dann hat auch alle Bußfertigkeit, alle Anerkennung Gottes als Richters und jedes über uns ergehende göttliche Gericht überhaupt keinen christlich religiösen Sinn mehr. Dann wäre auch Gott als das ganz Andere, wofür man ihn ausgibt, nichts weiter als ein größenwahnsinniger Tyrann, dem gegenüber ein Gotteskind des christlichen Gottes nur den von Barth als Schreckgespenst an die Wand gemalten „Titanismus" als die einzige menschenwürdige Reaktion aufbieten könnte. Statt verehren könnte man einen solchen Gott nur lästern und ihm fluchen. Aber es wären Lästerungen der Art, wie sie dem christlichen Gott nach Luthers frommem Urteil unbedingt nur wohlgefallen würden *).

Neunundzwanzigster Brief

Es besteht ein tiefeinschneidender Unterschied in der Anschauung von Gott, wie wir Lutheraner sie Luther verdanken und wie sie in den prädestinatianischen Spekulationen der reformierten Dogmatiker seit Calvin in deren Lehre von Gottes doppeltem Willen mit den Menschen ausgeprägt erscheint. Da die Schweizer Schule auf diese Gedankenbildung zurückgreift, die seit der Wirksamkeit der Bremer Schule des 17. Jahrhunderts unter den deutschen Reformierten stark zurückgetreten war **), dreht sich der Streit mit ihr wesentlich wieder, wie im letzten Grunde zwischen den Lutheranern und den Reformierten seit dem Religionsgespräch von Mömpelgard (1586) ***), um die Auffassung des Gottesbegriffs. Dieses Thema der theologischen Auseinandersetzung ist nun auch ganz gewiß viel ernster und wichtiger als die meisten Fragen, um die sich seit den Anfängen der Aufklärung Neologen und Liberale mit Apologeten und „Positiven" gestritten haben. Auf der einen Seite denkt man sich Gott zwar als das ganz Andere, aber insofern doch zugleich vor allem als den Inhaber einer „Ehre" (gloria Dei), deren unbedingte Aufrechterhaltung, eifersüchtige Wahrung und nötigenfalls gewaltsame Durchsetzung das höchste Anliegen Gottes selbst sein soll. Indem man Gott eine solche Gesinnung zuschreibt, wird er jedoch überhaupt nicht mehr als Gott, sondern, wie Sie es scharf, aber zutreffend nennen (S. 161), als „sittliches Monstrum" vorgestellt. Zugleich aber wird er so doch auch gar nicht mehr als „das ganz Andere" gedacht. Sondern der Prototyp dieses Gottesbildes findet sich einfach auch nur in der Menschenwelt: nämlich wo immer ehrgeizige, selbstsüchtige und eigennützige Despoten, Großkönige, Sultane, Satrapen usw. über genügende Macht verfügen, um ihre Untertanen tyrannisch zu vergewaltigen (vgl. Mark. 10, 42 ff.) und zu knechten oder ihre geschmeidigen Höflinge und Diener königlich zu belohnen. Via negationis und eminentiae nun wird von solchen menschlichen Modellen der religiösen Gedankenbildung der Begriff eines Gottes abstrahiert, dem seine eigne gloria und deren bedingungslose Anerkennung von Seiten seiner Geschöpfe über alles in der Welt gehen soll. Natürlich bleibt ein solcher Gottesbegriff nicht ohne Rückwirkung auf die Frömmigkeit derer, die ihn hegen. Vielmehr kann diese, wenn man ihn voraussetzt und gelten läßt, nur timor servilis sein und immer mehr werden. Und die Verehrung Gottes wird früher oder später notwendig die Form einer sklavischen oder höfischen Schmeichelei annehmen, wie sie eines innerlich freien Menschen unwürdig ist, oder sich mindestens zu überängstlicher Gesetzlichkeit gestalten.

Anderseits hat auch Luther nicht selten von Gottes Ehre und der ihm schuldigen Ehrerbietung geredet. Darunter aber hat er etwas ganz Anderes verstanden, nämlich daß Gott die uneigennützige Liebe und selbstlose Güte, von der er den Menschen gegenüber erfüllt ist, von diesen auch anerkannt sehen will, damit sie deren Segnungen innerlich teilhaftig werden können *). Daß man so sein Herz den von Gott aus lauter Liebe dargebotenen Wohltaten erschließt, eben darin besteht nach Luther die Ehrerbietung, die der Christ Gott schuldig ist. Da nun ist kein Raum für Gedanken, wie von dem Neide der antiken Götter oder von der Eifersucht, mit der nach Calvin Gott über dem Hort seines Ruhmes wachen soll, so daß diesem alle anderen Rücksichten untergeordnet seien. Sondern es gilt da der schlichte Satz der Apologie der Augsburgischen Konfession (2, 49): „Durch Glauben will Gott so verehrt sein, daß wir von ihm, was er verheißt und anbietet, auch annehmen." Denn der Glaube sei ein Gottesdienst, der von Gott dargebotene Wohltaten nimmt, während die Gesetzesgerechtigkeit vielmehr ihrerseits irgendwelche Leistungen Gott als vermeintliche Verdienste darbieten zu können meint. Von uns aus haben wir ja Gott überhaupt nichts darzubieten, sondern alles nur von ihm empfänglich hinzunehmen, auf daß wir nach dem Empfang seiner Gaben zu deren Verwendung im Dienste einer Liebe, deren Urbild die seinige ist (Matth. 5, 44—48), innerlich frei und leistungsfähig werden. Demgegenüber erscheint aller auf andere Zwecke gerichtete Gottesdienst nur als die Ausgeburt einer im letzten Grunde knechtischen Gesinnung und unfreien Gesetzlichkeit.

Dreißigster Brief

In meinen letzten Ausführungen, mit denen mir unzählige Stellen Ihrer Glaubenslehre Ihr wesentliches Einverständnis bezeugen, habe ich das religiöse Ergebnis vorweggenommen, zu dem Luther allerdings nach langem, schwerem und heißem Ringen seiner Seele gelangt ist. Zuvor hat er mit der entgegengesetzten Anschauung, die ihn, wie er selbst es nannte, geradezu in Höllenqualen hineingestürzt hatte, weil er sie in ihre letzten Konsequenzen verfolgte, innerlich fertig werden müssen **). Dies sind bekannte Dinge, die doch in der Regel nicht bis in ihre tiefsten Gründe hinein verfolgt worden sind und werden. Zu dieser innern religiösen Entwicklung Luthers nun ist eine verschiedene Stellung einzunehmen möglich. Vielfach nämlich hat man gemeint und meint man noch immer, in einem solchen Fortschreiten aus tiefster Sünden-, Gewissens- und Seelennot zum Gewinn der Überzeugung von Gottes sündenvergebender Gnade mit ihren beseligenden und erneuernden Folgen den normalen Weg, den auch jeder andere Christ zu gehen habe, sehen zu sollen. So ist die Forderung eines Allen zuzumutenden Bußkampfs oder in abgeschwächter Form die Zumutung irgendwelchen Grübelns über die eigne Sünde und Teilhaberschaft an der allgemeinen Erbsünde entstanden. Und nur auf diesem von Jedem zu durchlebenden Hintergrunde des seelischen Geschehens soll dann erst der Gewinn der entgegengesetzten Überzeugung von Gottes vergebender Gnade und Vatergesinnung zuverlässig sein. Luther selbst hat in den Jahren seiner gefestigten Reife nicht so gedacht, sondern, so oft ihm, wie bei Hieronymus Weller, Matthias Flacius u. A., ähnliche Gemütszustände, wie er sie einst selbst zu überwinden gehabt hatte, entgegentraten, alle Kraft seiner gläubigen Beredsamkeit aufgeboten, um der Botschaft des Evangeliums trostreichen Eingang in die gebeugten Herzen zu bereiten. Das war seelsorgerliche Weisheit, religiöser Takt und erbarmende Nächstenliebe.

In allem diesem ist Luther vorbildlich: Einer Nachfolge seiner selbst dagegen hat er niemals das Wort geredet. Er hat nicht verlangt, daß Jeder denselben Weg, den er

*) Bd. 2 S. 23 f. **) Bd. 3 S. 395 ff. ***) Bd. 4 S. 133 f. 154 ff.

*) Bd. 3 S. 171. **) Bd. 2 S. 17—39.

geführt worden war, gehen müßte. Er wußte viel zu gut, daß, weil er von Gott zum Reformator berufen worden war, er zuvor in abnormer Weise für diesen hohen Beruf hatte vorbereitet werden müssen. Abnorm aber war das Maß der Seelennot, die ihm auferlegt war, damit er aus allen ähnlichen, wenn auch längst nicht so intensiven Gemütszuständen den anderen Menschen den Ausweg als einen Weg des Friedens mit Gott zeigen könne. So scheint es mir nicht zu vermessen, auch bei Luther von einem stellvertretenden Leiden zu reden. Er mußte die äußersten Tiefen eines seelischen Elends durchleben, um zu dem zu werden, der er wurde und uns immer noch ist. Indem uns zugute kommt, was er so an frommer Einsicht und innerlicher Befähigung zur religiösen Führerschaft errungen hat, bleibt uns erspart, was er im Dienste der Vorbereitung zu diesem Berufe persönlich zu leiden gehabt hat. Zu seinem Reformatorenberuf gehörte eben wie zu Jesu Christi Heilandsberuf in erster Linie und vor allem das Leiden. Leiden aber werden auch jedem Andern je nach dem ihm von Gott bestimmten Beruf und Schicksal von Gott auferlegt. Durch Grübeln sich selber künstlich leiden machen zu wollen ist dagegen, wie Paul Gerhardt es nennt, nur „selbsteigne Pein", durch die sich Gott aber gar nichts nehmen läßt. Es ist derselbe Irrtum, wie wenn sich einst Montanisten und Circumcellionen freiwillig zum Martyrium drängten. Die Kirche hat dergleichen mit Recht stets mißbilligt.

Sollte ihr und dem Christentum mit jener ähnlichen Praxis, sich zum Gerichte Gottes zu drängen, wirklich gedient sein?

Einunddreißigster Brief

Die wesentlich nur kontemplative, daher aber bloß theoretische und zugleich grüblerische Auswertung der paradoxen Grundanschauung des Christentums habe ich in meinen letzten Briefen, wie ich meine, mit erheblichen Gegengründen abzuwehren gesucht. Es fragt sich, ob dieselbe Grundanschauung nicht auch eine andere Auswertung zuläßt, wenn nicht herausfordert. Dann aber würde diese nicht in derselben Weise kontemplativ und pessimistisch, sondern vielmehr aktivistisch geartet sein müssen.

Und gerade insofern hat wieder Luther ein leuchtendes Vorbild gegeben. Allerdings ist er ursprünglich als junger Mönch auch nur durch Grübeln über Gottes ihn vermeintlich verstoßenden Prädestinationswillen in seine tiefste Seelennot hineingeraten. Doch behielt er auch in den schlimmsten ihm durch diese abgepreßten Lästerungen, wie er es nannte, eine „Gunst gegen Gott" *), d. h. den unbeirrten Willen, Gott in jedem Falle Recht, sich selbst aber Unrecht zu geben, auch wenn er ewig verdammt sein sollte.

Das war in sozusagen embryonalem Zustand ein Glaube von anderer Art, als wie der weiterhin allerdings auch von ihm festgehaltene Dogmenglaube. Es war die Gesinnung, die um jeden Preis an Gott festhält und zu ihm wie Jakob schreit: „Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn!" Und da Gott es nun doch einmal den Aufrichtigen gelingen läßt, so ward auch Luther von Gott aufs reichste gesegnet.

Zum ersten Male mit vollbewußter, befreiender, durch nichts mehr eingeschränkter Überzeugung erfuhr er diesen innern Segen, als er seine neue Auslegung der Stelle Röm. 1, 17 fand. Unmittelbar zugleich damit aber ward ihm auch seine im tiefsten Grunde paradoxe Anschauung von den wichtigsten religiösen und theologischen Begriffen zu Teil: Gerechtigkeit Gottes ist Gnade; Gnade ist nicht für Selbstgerechte, sondern für schuldbewußte und nach Vergebung und Frieden verlangende Sünder vorhanden; Gott rechtfertigt daher nicht die Gerechten, sondern die Sünder; die vermeintlich Gerechten, d. h. die Selbstgerechten sind überhaupt vor Gott nicht gerecht, sondern die verstocktesten Sünder, die die Gnade verschmähen, indem sie sie nicht als Geschenk nehmen, sondern ihrerseits verdienen wollen; der Glaube, der höher ist als alle Vernunft, ist ein Wagnis auf Gottes auch über alle Erfahrung und Erkenntnis weit hinausgehende Güte. Mag Vernunft und Erfahrung Gott als selbstgerecht, Verdammnis drohend, zornig und grausam erscheinen lassen: doch wagt es der Glaube mit einem trotzigen Dennoch auf seine Gnade und Liebe; und durch die Fenster eines solchen dunkeln Glaubens läßt sich dieser Gott der Liebe sehen *). So wird demselben Glauben der zunächst unter dem Schein des Gegenteils sich bergende Gott zum offenbaren Gott.

Nicht jenes Gegenteil also ist schon selbst Offenbarung. Sondern diese wird dem Glauben, der es auf Gottes Liebe wagt, erst zu Teil, wenn es ihm gelingt, den Schein des Gegenteils zu durchdringen und dessen gerade auch der Vernunft einleuchtende Eindrücke mit seinem Jakobstrotz zu besiegen. Das ist ein Aktivismus des Glaubens, der jedem pessimistischen und verzagten Grübeln ein wohlverdientes Ende bereitet; der, wie er dem ihm scheinbar drohenden Zorne Gottes das ihn selbst begründende Erlösungswerk Christi, seines Anfängers und Vollenders, entgegenstellt, mit seinem in Kreuz und Leid ausharrenden Dennoch die Welt überwindet und im Dienste der sittlichen Aufgaben des Gottesreichs auch der Versuchung und der Sünde in leistungsfähigem Tatendrange trotzt.

Wohl ist dieser Glaube, wie alles Hohe und Große in der Welt, ein für sündige Menschen niemals erreichbares Ideal. Indem aber dieses als Ziel des frommen und sittlichen Strebens dem Menschen in die Seele leuchtet, gilt es stets danach zu ringen, ihm immerhin einige Schritte näher zu kommen. Dazu gibt Gott die Kraft, und der Mensch empfängt sie in der Gesinnung, die das auch wieder paradoxe Schriftwort Mark. 9, 24 zum Ausdruck bringt: „Ich glaube, Herr, hilf meinen Unglauben."

So wird Gottes Kraft im Schwachen mächtig. (2. Kor. 12, 9.) Auch dies ist ja eine Paradoxie, die Luther immer wieder im Munde geführt hat.

Zweiunddreißigster Brief

Ich finde, man kann von Luther zuweilen mehr lernen, da wo er von allen andern abweicht und auch nur wenige ihm gefolgt sind, als wo die große Menge mit ihm übereinstimmt und sich mit Vorliebe auf ihn als Gewährsmann beruft. So verhält es sich mit seiner Auffassung des Glaubens, von der in meinem letzten Briefe die Rede war. Sie ist die Seele dessen, was er in den letzten Jahren vor der Reformation unter dem Namen „Theologie des Kreuzes" der von seinen Gegnern vertretenen „Theologie des Ruhms" entgegenstellt. Doch haben ihn darin, soviel mir bisher bekannt geworden ist, von seinen Mitarbeitern nur wenige ganz verstanden: so vor allem Bugenhagen und einigermaßen auch noch Brenz **). Melanchthon ist nach einem bald verkümmerten Anlauf in derselben Richtung ***) zwar stets dafür eingetreten, daß der Glaube in seinem christlichen Vollsinn Vertrauen auf Gott sei. Für die irrationalistische Seite des Lutherschen Glaubensbegriffs aber fehlte ihm der Sinn. So rühmte er wohl Luthers heroischen Glauben als eine diesem zu Teil gewordene besondere individuelle Gabe. Ihm selbst aber war dieser Glaube Luthers unheimlich, so daß er den Glauben im allgemeinen vielmehr nur von seiner psychologisch faßbaren Seite zu verstehen suchte. Und darin ist man Melanchthon im Protestantismus fast durchweg gefolgt.

*) Bd. 2 S. 34 f.

*) Bd. 2 S. 93. **) Bd. 4 S. 108 ff. ***) Bd. 2 S. 235 f.

Ähnlich wie mit diesem Thema verhält es sich mit einem andern, nämlich dem vom Zorne Gottes. Soweit Luther als Theologe grundsätzlich Biblizist war, galt allerdings auch ihm Gottes Zorn als eine in der Heiligen Schrift vielfach bezeugte Glaubenswahrheit. Darin haben weiterhin mit wenigen Ausnahmen die protestantischen Theologen mit ihm übereingestimmt. Zu den Grundgedanken seiner Theologie des Kreuzes aber gehört die intuitive religiöse Einsicht, daß auch Gottes Zorn nur ein Schein ist, hinter dem sich Gott in seiner wahren Gestalt nur zunächst verbirgt, damit der Glaube, der es auf ihn wagt, diesen Schein durchdringe und mit seinem Dennoch ihn als den gnädigen und liebevollen Vater erfasse und erkenne. Insofern ist es ein objektiver Irrtum des durch die Schuld seiner Sünde belasteten Menschen, den Gott, der selbst vielmehr nur gnädig ist, für zornig zu halten und ihm deshalb zu mißtrauen.

Diese Ansicht scheint mir denn doch der andern religiös überlegen zu sein. Wer sie zu teilen vermag, wird ihres innern Segens nicht verlustig gehen. Nur als Vordergrundsansicht also bietet sich der göttliche Zorn einer Perspektive des Glaubens dar, deren Augenpunkt vielmehr Gottes Liebe ist.

Nun suchen auch Sie den Begriff des Zornes Gottes aufrechtzuerhalten, indem Sie die gegen ihn bestehenden Bedenken via negationis abtun (S. 120 f.) Und nur in einer Anmerkung registrieren Sie den Widerspruch Albrecht Ritschls, außer dem Sie aber auch noch Schleiermacher hätten erwähnen können. Anderseits bieten Sie selbst die via eminentiae auf, um aus dem heiligen Zorn edler Menschen Gottes Zorn als die Kehrseite seiner Liebe zu folgern. Aber hat eiferndes Zürnen edler Menschen nicht immer etwas Fanatisches an sich? Und kann man sich auch Gott, den Inbegriff aller höchsten Langmut und Geduld mit den Menschen, als eifernden Fanatiker denken? In jedem Falle aber ist Zorn, der nicht in ganz etwas Anderes umgedeutet wird, ein momentaner Mangel an Selbstbeherrschung. Wenn wir nun Gott mit gutem Recht vor allem Allmacht zuschreiben, sollte es damit wirklich verträglich sein, ihm nicht auch unbedingte Selbstbeherrschung zuzutrauen? Und gibt es nicht zu denken, daß Jesus, obwohl er selbst zuweilen auch zürnte, von der orgē tū theū direkt nur *) an der einen Stelle Joh. 3, 36 geredet hat, die aber doch vielleicht bloß als Glosse anzusprechen ist. Ganz gewiß sind die christlichen Glaubensgedanken von Gottes Gericht, seiner Strenge und seinen Strafen unerschütterlich und unentbehrlich. Aber entsprächen göttliche Strafen, die im Affekt des Zorns auferlegt würden, wirklich dem Ideal eines Richters, der gerade, wenn er zu strafen hat, volle Selbstbeherrschung behalten muß, um ein gerechtes Urteil zu vollziehen?

So scheint mir denn doch die von Ihnen in Anspruch genommene via eminentiae in Beziehung auf die aus dem Alten Testament nachwirkende Vorstellung von dem Zorne Gottes in der Sache auf dasselbe hinauszuführen wie die via negationis.

Dreiunddreißigster Brief

Soweit ich gegen einige wenige Einzelheiten in Ihrer Lehre von Gott auch Widerspruch zu erheben hatte, bin ich nun damit zu Ende. Im ganzen freue ich mich der weit überwiegenden Übereinstimmung mit Ihnen gerade auch im Gegensatz zu den neuesten rhapsodischen Versuchen einer Umwälzung unserer bisherigen Dogmatik. So kann ich Ihren späteren Ausführungen über die Gotteslehre im Wesentlichen auch nur beipflichten. Auf das Thema von dem rechtfertigenden Gott werde ich bei der Besprechung Ihres dritten Teils zurückkommen, nicht sowohl um Ihnen zu widersprechen, als um namentlich im Gegensatz zu Holl den eigentlichen Sinn der von Luther und von Melanchthon entwickelten reformatorischen Rechtfertigungslehre schärfer herauszuarbeiten. In dem, was Sie dann von dem versöhnenden und heiligenden Gott sagen, bin ich ganz mit Ihnen einverstanden.

Dann folgt bei Ihnen noch das sechste Kapitel über den Gott des Katechismus, d. h. insbesondere des ersten Glaubensartikels. Sowie Sie einmal Ihre Glaubenslehre angelegt haben, finde ich es sehr geschickt, daß Sie die Lehren von dem schaffenden, dem erhaltenden, dem regierenden, dem siegenden und dem dreieinigen Gott unter diesem Titel eingeführt haben. Darin daß Sie die Lehre des ersten Artikels nicht als eine ersten, sondern zweiten Ranges hinstellen, stimme ich Ihnen in der Sache zu. Eine systematische Begründung dieser Auffassung aber haben Sie nicht auch gegeben, sondern insofern auf S. 146 nur behauptet, „ein schlichter Schöpferglaube" sei „die selbstverständliche Folge des Glaubens an den Gott unserer Offenbarung, Erwählung und Erlösung". Ich meine, dieser durchaus richtige Gedanke hätte einer eingehenderen dogmatischen Entwicklung bedurft, die sich gerade auch aus dem Zusammenhange Ihres Systems ohne Schwierigkeit und Sprung hätte geben lassen.

Im Einzelnen lassen sich die von Ihnen in diesem letzten Abschnitt vorkommenden spekulativen Fragen natürlich zum Teil auch anders behandeln. Denn alle theologische Spekulation hat immer einen starken individuellen Einschlag, um den zu streiten unfruchtbar und eigensinnig wäre. Hier hat vielmehr Jeder ganz das Recht auf seine eigene Meinung. So ehre auch ich die Ihrige, soweit mir selbst da und dort eine größere spekulative Zurückhaltung näher liegt. Nur, was die Allmacht Gottes angeht, die Sie schon auf S. 87 f. und dann wieder auf S. 140 f. als recht problematisch hinstellen, möchte ich Ihnen zu erwägen geben, ob sich die von Ihnen hervorgehobenen Schwierigkeiten nicht vielleicht verflüchtigen, wenn man jenen Begriff einfach als Macht über das All, d. h. das Weltall faßt, statt die allerdings sehr anfechtbare Definition: „Gott kann alles, was er will" zuzulassen und in ihrer Ausdehnung auch auf das Böse für widerlegungsbedürftig zu halten. Um so mehr dagegen freue ich mich wieder der Art, wie Sie die Rätsel des Schicksals durch einen „heiligen Trotz" gelöst wissen wollen (S. 158). Unter Berufung auf Joh. 20, 29 sagen Sie da: „Trotz allem widersprechenden Augenschein Gott zu trauen, daß er Alles zum Besten wendet." Und weiter: „Nicht der Philosoph, sondern der tätige Mensch leistet die Theodizee. Er braucht dann Gott nicht zu rechtfertigen, Gott rechtfertigt sich selbst in ihm." Zu S. 163 endlich bemerke ich, daß nicht nur Calvin und die Reformierten, sondern auch Luther und Melanchthon Gott als immerdar tätig denken. Wie oft kommt in der Apologie das nunquam otiosus vor! Und wie mächtig war Melanchthon, aber auch noch seiner bis zu Menzer und den andern norddeutschen Gegnern der württembergischen Kryptiker reichenden Schule Gottes praesentia actionis *)!

Den Schluß Ihres ersten Teils bildet eine fromme und weitherzige Besprechung der Trinitätslehre, die mir aber zu Einwendungen oder Unterstreichungen keinen Anlaß gibt.

Bonn Otto Ritschl

*) In der andern Stelle Luk. 21, 23 scheint mir die dort erwähnte orgē als Verhalten der Heiden, die nach V. 24 das Schwert führen und Jerusalem zertreten worden, aufgefaßt werden zu müssen, ohne daß es also nötig wäre, sie Gott selbst als seine Eigenschaft oder Gesinnung zuzuschreiben. Denn in V. 23 steht vor und neben kai orgē: anagkē megalē, d. h. großer Zwang, nicht „große Not", wie Weizsäcker übersetzt. Dieser Zwang besteht in der Gewaltübung derselben Heiden, die sich zugleich als Zorn äußert. So ist hier denn doch nur von menschlichem, nicht von göttlichem Zorn die Rede.

*) Bd. 4, S. 31. 181 ff.

Prag

2

Am vierten Tage beschäftigte den Kongreß die Frage: „Welchen Einfluß hat die Verbreitung der demokratischen Ideale und internationalen Beziehungen auf den Fortschritt in der Religion?“ Professor Dr. Auer, Boston U. S. A., stellte hierüber grundsätzliche Betrachtungen an. Die römisch-katholische Kirche ist zwar international, aber nicht demokratisch, der Protestantismus vielfach demokratisch, aber nicht international. Er betont die Individualität und bleibt zersplittert. Seine Anhänger kommen dadurch zu der Überzeugung, daß in der Religion die Dinge wesentlich sind, die sie voneinander trennen. Solange der Protestantismus hierbei verharrt, kann er keine internationale Gesellschaftsform erreichen. Auch muß er, um wirklich demokratisch zu werden, die Herrschaft der allgemeinen Meinung zum Ideal machen. Internationalismus und Demokratie wachsen und gedeihen besser außerhalb der offiziellen Kirche als in ihr. Aber mit ihrem Einfluß wird sich das Christentum ändern. Sie sind im Wesen dasselbe, Demokratie hat es zu tun mit Gruppen von Menschen, Christentum mit einzelnen Menschen, doch wachsen beide aus dem gleichen Grundgedanken hervor, daß das Ganze das Ergebnis der Verbindung der Einheiten ist. Der Internationalismus vernichtet gleichwohl nicht unseren Sinn für unsere besonderen Werte, er macht sie nur gesünder und sicherer; ebensowenig nimmt die Demokratie dem Einzelnen etwas von seiner Individualität. Nur soll wie in diesen beiden Gesellschaftsformen so auch in der Religion das Gemeinsame über das Besondere gestellt werden.

Mehr auf den tatsächlichen „Einfluß der demokratischen Ideale und internationalen Verbindungen auf das Religiöse“ ging Pfarrer G. Fritze, Köln ein. Das religiöse Denken und die praktische Haltung der von der christlichen Religion her bestimmten Menschen und Organisationen ist durch die modernen sozialistischen und pazifistischen Bewegungen wesentlich beeinflußt worden. Das subjektive Seligkeitschristentum ist einer kollektivistischen auf die Umgestaltung der Welt zum Reiche Gottes gerichteten Frömmigkeit gewichen. Ihr Ziel ist die Menschwerdung der Masse. Das Hoffen richtet sich wieder auf diese Erde. Die Begriffe Vaterland und Eigentum sind in Fluß geraten. Die großen, auf Versittlichung des Gesellschaftslebens und auf Annäherung der Religionsgemeinschaften gerichteten Organisationen zeigen, daß auch solche Kirchen, die bisher dem modernen Denken verschlossen waren, begonnen haben, sich ihm zu öffnen. Das Ringen um eine neue gottgemäße Lebensform hat eingesetzt. Die pazifistische und die sozialistische Bewegung müssen jedoch erlahmen, wenn in ihnen nicht der religiöse Gedanke zum vollen Durchbruch gelangt und das Zeitliche nicht durch das Ewige erschüttert wird. Umgekehrt wird die Christenheit zu einem „dummgewordenen Salz“, wenn sie sich nicht entfaltet zu einer immer stärkeren Kampffront für die christlichen Grundsätze im Zusammenleben der Menschen und Völker.

Nebenher lief eine Reihe von Einzelvorträgen. Professor G. B. Klima, Prag, zeichnete „Das religiöse Porträt des J. A. Comenius“. Er war kein religiöser Reformator, bewies aber seinen christlichen Charakter als letzter Bischof der böhmischen Brüdergemeine, mit deren letzten Resten er Landes verwiesen wurde und nach Lissa in Polen in die Verbannung gehen mußte. Drei religiöse Hauptfragen bewegten ihn in seinem Leben. Zunächst scheint die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen durch den damals soeben erschienenen Rakauer Katechismus in ihm angeregt worden zu sein. Gleichwohl konnte er sich nicht dazu entschließen, die Vernunft über die Heilige Schrift zu stellen. Sodann beschäftigte ihn die Frage nach dem Fortbestande der Prophetie. Während er sie ursprünglich verneint hatte, kam er unter dem Eindruck der Prophezeiungen eines gewissen Koltera zu der entgegengesetzten Ansicht. Dieser Umschwung erklärt sich daraus, daß der neue Prophet ihm und den Brüdern mit einer chiliastischen Weissagung die Hoffnung stärkte. Der chiliastische Glaube aber war für Comenius von jeher eine Hauptquelle seiner religiösen Widerstandskraft gegenüber den Schicksalsschlägen seines Lebens gewesen. Endlich beschäftigte ihn aufs lebhafteste der Gedanke der Wiedervereinigung der gesamten Christenheit zu einer Herde unter einem Hirten, was mit dem Chiliasmus zusammenhängt.

Bischof G. A. Prochazka entwarf ein Bild von der „Entstehung, Entwicklung und Aufgabe der Tschechoslowakischen Kirche“. Die religiöse Krisis des modernen Menschen ist die wichtigste Entstehungsursache dieser Kirche. Sie besteht darin, daß dem heutigen Menschen die kirchliche Weltanschauung nicht mehr genügt. Wenn in der letzten Zeit die Tschechoslowakische Kirche mit dem Bestreben auftritt, die moderne Weltanschauung, die wissenschaftlichen, kulturellen und moralischen Erkenntnisse mit dem religiösen Leben in Einklang zu bringen, so sind die Gründe ihres Entstehens religiös und moralisch. Die Lehre Jesu muß von der kirchlichen Umdeutung befreit und der Gegenwart angepaßt werden. Der Tscheche will Jesus zugehören, aber dem Jesus, welcher frei von den Rassenvorurteilen ist, welcher der gesamten Menschheit gehört und durch seine Religion der Wahrheit, des Guten, der Barmherzigkeit und der Liebe ewig geworden ist. Er will im Geiste seines großen Reformators Johann Hus die Wahrheit durch seine Vernunft suchen, und die gefundene dann immer und um jeden Preis nach dem Grundsatz verteidigen: „Wahrheit mehr als Gehorsam, Gewissen mehr als Befehl“.

Einen tiefen Eindruck hinterließ Professor Wautier d'Aygallier, Paris, der in seinem Vortrag „Charles Wagner, ein religiöser Pionier des modernen Frankreich“ diese warmherzige, aus deutschem und französischem Blute gemischte Persönlichkeit anschaulich schilderte. Professor Hermelink, Marburg, hatte die nicht leichte Aufgabe übernommen, über „Johann Hus und seine Bedeutung für die moderne Zeit“ an der Stätte seines Wirkens zu sprechen. Jedes Volk hat seine nationalen Größen, zu welchen auch die Fremden mit Ehrfurcht aufschauen. So ehren auch hier die Völker das Andenken des Johann Hus. Aber Hus war nicht nur ein nationaler Held und Reformer der damaligen Kirche, sondern er hat auch seine Bedeutung für die Gegenwart behalten. Es geschieht ihm kein Abbruch, wenn wir sagen, daß er auf den Schultern Wicleffs stand und mit ihm zu der Reihe der mittelalterlichen Bußprediger gehörte. Wie sie verkündigte er das Evangelium wesentlich als „Gesetz Christi“ und kam es ihm auf den „Weg des Gesetzes“ und auf die „Ehre Christi“ in erster Linie an. Die Heilige Schrift ist ihm die ausreichende göttliche Regel für das menschliche Leben. In der Nachahmung des armen Lebens Christi, sowie in der täglichen Pflichterfüllnug, in dem Ertragen von Ungerechtigkeit und Härte ist der Gehorsam gegen Gottes Gesetz zu beweisen. Mittelalterlich gedacht ist es, wenn das täglich dargebrachte Meßopfer und die Mutter Gottes als Beistände im täglichen Kampf des Christen von ihm angesehen werden. Hus will an seiner Zeit gemessen sein; sieht man ihn vom Standpunkte Luthers und dessen Rechtfertigungsglaubens aus, so wird man ihm nicht gerecht.

Endlich ist an Professor Otto Baumgarten's Vortrag über „Individualismus und Gemeinschaft im deutschen Protestantismus“ zu gedenken. Ein Rückblick auf die Zeit seit der Tagung des Kongresses 1910 zeigt einen entschiedenen Abstieg des kirchlichen Liberalismus, insonderheit der geschichtlichen und kritischen Forschung. Er muß sich heute gegen katholisierende und skeptische Bestrebungen behaupten. Der Krieg brachte einerseits ein

Bedürfnis nach sinnbildlichen und sozialen Werten, anderseits erschütterte er den Glauben an die überlieferte Arbeit und Methode. Die mit der Revolution einsetzende Trennung von Kirche und Staat und die Neubildung der protestantischen Kirche in Deutschland hatte für den kirchlichen Liberalismus unglückselige Folgen: Die Demokratisierung führte in den lutherischen Kirchen zur Unterdrückung der Minderheiten. Die unteren Schichten hatten im Gegensatz zu den Mittelklassen die Kirche längst verlassen, alles Bedürfnis nach religiöser Wahrheit versank oder verschmolz sich ihnen mit dem Sozialismus. Die religiössoziale Krisis, die sich mit dem Namen Karl Barth verbindet, zerstörte allen Glauben an einen persönlichen, verständigen Protestantismus. Aussicht auf einen künftigen lebendigen Protestantismus kann nur durch eine neue Verbindung von Individualismus und Gemeinschaftsgeist kommen. Die Demokratisierung der Kirche muß mit dem protestantischen Freiheitsbedürfnis dadurch ausgeglichen werden, daß Jedermann mit sozialem Verantwortlichkeitsgefühl erfüllt wird. Die oft mißbrauchte Forderung, eine „Volkskirche" zu schaffen, soll bedeuten, daß man die Gebildeten und die Proletarier ihr wieder zuführt. Es ist die doppelte Aufgabe des religiösen Liberalismus, der notwendig immer in der Minderheit bleiben muß, gleichermaßen gegenüber katholisierenden Bestrebungen das Recht auf Freiheit wie gegenüber unsozialen und sektiererischen Neigungen die soziale Forderung aufrecht zu erhalten. Durch liturgische Reformen wird man nur einen kleinen Einfluß auf die Massen gewinnen. Nur dann wird unsere Theologen- und Laienschaft ihre heilige Aufgabe erfüllen, wenn sie voll Mut und Demut die kirchliche Überlieferung mit der fortschreitenden Offenbarung Gottes in diesem großen Zeitalter verbindet und so an der Welt arbeitet.

Umrahmt wurde der Kongreß von mehreren teils öffentlichen, teils geschlossenen Sonderveranstaltungen, in denen sowohl die starke Anteilnahme der Prager Bevölkerung — die Volksversammlung auf der Sophieninsel zählte über 3000 Besucher — als auch die Gastfreiheit von Stadt, Staat und Konzreßleitung sich bewährten. Eine Aufführung der „Verkauften Braut" von Smetana im tschechischen Nationaltheater bot höchsten Kunstgenuß.

Die Schlußsitzung brachte zunächst eine Aussprache über die Zusammensetzung des Kongresses. Geheimrat Baumgarten forderte Verbreiterung seiner Grundlage, indem die freigerichteten Christen auch noch fernstehender protestantischer Kirchen herangezogen werden sollen, aber zugleich eine Verengerung derselben durch Ausschluß derjenigen religiösen Gruppen, die nicht mehr auf dem Boden des Christentums stehen. Dem gegenüber wurde von amerikanischer Seite darauf hingewiesen, daß die Bezeichnung des Kongresses die Worte „and other religious liberals" enthalte. Professor Heering aus Leiden befürwortete an Stelle der diesmal beliebten schweigenden Andachten die Zuhörer anregende Erbauungsansprachen. Professor Rust, Königsberg, empfahl, mit der Verbreiterung der Konzreßgrundlage zu beginnen und abzuwarten, ob daraufhin die von Baumgarten vorgeschlagene Verengerung auch von anderer Seite gewünscht werden würde; die Andachten müßten allerdings wie 1910 in Berlin für die einzelnen religiösen Gruppen besonders gehalten werden *).

Unter allgemeinem Beifall wurde mitgeteilt, daß der Schöpfer und frühere Generalsekretär des Kongresses Charles W. Wendte in Kalifornien ihm sein gesamtes Vermögen vermacht habe. So ist der Kongreß für lange hinaus wirtschaftlich gesichert. Dennoch wurde beschlossen, zu besserer Organisation Mitgliederlisten zu führen und laufend Beiträge zu erheben. Als neuer Präsident des Kongresses wurde der oberste Richter und ehemalige Präsident der Vereinigten Staaten William Howard Taft gewählt. (Weiteres Nr. 18 Sp. 876; dort auch die Resolution.) Die nächste Tagung soll in Amerika stattfinden.

Königsberg Hans Rust

*) Ein Rückblick auf Prag vom Herausgeber wird zu diesem Baumgartenschen Antrag Stellung nehmen.

Mein Urteil über Konnersreuth

Die neueste Literatur, von katholischer Seite: B. Grabinski, Wunder, Stigmatisation und Besessenheit (Hildesheim 1923, 6 M.), von evangelisch-medizinischer Seite: Dr. W. Jacobi, Die Stigmatisierten (Bergmann in München, 1923, 2.60 M.), sind als G und J zitiert.

Ein Urteil über das Phänomen von Konnersreuth (vgl. vorige Nr.!) zu fällen, scheint mir nur dann möglich, wenn man den Fall nicht als Einzelfall behandelt, sondern in die Reihe der Stigmatisationen einsetzt, die etwa mit der Zeit des Franz von Assisi beginnt und bis auf unsere Tage fortläuft. Beide Bücher (G und J) geben historische Darstellungen. Aus ihnen geht hervor, daß es etwa 320 Stigmatisationen in der katholischen Kirche seit 1220 gab, von denen nur 50 auf die Männerwelt fallen; 62 davon sind bisher von der Kirche kanonisiert. Fast allen Stigmatisierten ist, natürlich mit Variationen, gemeinsam, daß sie die 5 oder 7 Wundmale Christi (Hände, Füße, Seite, Dornenkrone, Schulterwunde vom Kreuztragen) mit mehr oder weniger Blutungen besitzen, denn die Fälle der sogenannten „inneren Stigmatisation", wo der Betreffende keine visuellen Spuren hat, nur innerlich ekstatisch die Passion erlebt mit lokalen Schmerzen, sollen ausscheiden. Ekstatische und visionäre Zustände mit hellseherischen Kundgebungen und mit übernormalem Erkennen von geweihten Menschen, Gegenständen und Vorgängen (Hagioskopie) heben sich bei fast allen von einem Leben in schwerstem körperlichen Leiden und mit einer Kette von Gebrechen und qualvollen Zuständen ab, sie gewissermaßen als Basis benutzend. Mit der Stigmatisation stellt sich meistens eine Bedürfnislosigkeit an Nahrungszufuhr ein, die an exorbitante Leistungen von Yogin oder an den Zustand der Tiere im Winterschlaf erinnert. Bei einigen sind diese Erscheinungen stigmatischer Art auf ihr Gebet hin allmählich oder plötzlich verschwunden.

Als Deutungsversuche hat man heute vier Wege der Erklärung für diese unnatürlichen Erscheinungen vorgeschlagen, die auch ich auf den Fall von Konnersreuth der Reihe nach anwenden will: Betrug, Hysterie, Suggestion, Wunder.

1. Betrug

Diese Deutung ist bei so ungewöhnlichen, allen Gesetzen Hohn sprechenden Vorgängen nur zu naheliegend; sie ist auch bei einer Anzahl von Fällen nachgewiesen, worauf schon die Tatsache hindeutet, daß die Kirche ja nur ein Fünftel aller Fälle anerkannt und kanonisiert hat und damit bei allen anderen die absolute Echtheit als nicht erwiesen betrachtet. Das Auffinden von Blutfläschchen im Bett, das Feststellen von Selbstbeibringen der Wunden, als man der Kranken in den Leinenverband Papierstreifen legte, die nachher durchstochen waren, das Auffinden von zerkratztem Zahnfleisch als Quelle des Blutens — beweisen zur Genüge bewußten oder unbewußt in der Ekstase verübten Betrug. Ich muß auch ehrlich bekennen, daß mich der erste Anblick der Resel enttäuschte und stutzig machte, denn die Pose der Kranken konnte auch künstlich einstudiert und die blutigen Rinnsale angemalt sein. Es mutete im Moment an wie ein katholisches Wachsbild mit roher Bemalung und traditioneller Haltung, wie sie etwa Ganghofer oder Schönherr schildern oder wie Joseph Wittig als Knabe den Heiland „blutig malte" (Leben Jesu 1, 5). Aber je öfter ich die Resel in ihren „Stationen" sah, je mehr verwischte

sich dieser erste Eindruck und rückte von Pose, Mache, Schauspielerei und Bemalung ab. Der zunehmende Gesichtsverfall, ein aus dem unteren Augenlid herabrollender roter Tropfen ließen es höchst unwahrscheinlich erscheinen, daß diese bäuerliche Magd schauspielerte. Auch die vom Arzt bestätigte vergebliche Behandlung der Wundmale, die weder eitern noch entzündet sind, deuten darauf hin, daß sie nicht mechanisch von außen beigebracht sind, sondern von innen her entstanden sind, so wie die Resel es beschreibt, daß ein heißer Blutstrom in den Adern des Armes herunterschoß und in den Handflächen einen Ausweg suchte. Ferner die ganz anormale Wandlung von einem gesunden und kräftigen Aussehen am Donnerstag zum Verfall am Freitag und der Wiederherstellung ihres körperlichen und seelischen Gleichgewichts am Sonnabend, den kritische Ärzte und Journalisten einwandfrei bezeugen, belegt die Echtheit der Zustände. Darum halte ich sie nicht für einen „aktiven Magier", sondern für ein mehr passives Medium, über die es wie ein raptus kommt. Weil es Falschgeld gibt, ist noch nicht jedes Geld falsch!

Aber die Frage ist nun die: Woher kommt der raptus? Von körperlichen Zuständen? Von einem nahen oder fernen Hypnotiseur?

2. Hysterie

Anlaß zu diesen Zuständen, Ekstase mit Blutungen, soll die Hysterie sein — so erklären überwiegend die Ärzte. Doch das ist ja nur eine Diagnose, keine Erklärung! Denn das Wesen sowohl wie die Deutung der Hysterie ist wohl von allen medizinischen Begriffen am meisten umstritten. Ich las lauter verschiedene Formulierungen, etwa zwischen den beiden Extremen liegend: „Wille zum Kranksein" und „Erkrankung des zentralen Nervensystems". Es ist ja eben nur eine Vokabel, viele absonderliche Erscheinungen als Sammelname umfassend, und ist immerhin noch ernster zu nehmen als die Diagnose eines belgischen Arztes, der als Mitglied der wissenschaftlichen Untersuchungs-Kommission für die stigmatisierte Luise Lateau auf neuropathia stigmatica erkannte, also die Sache durch sich selbst erklärte.

So schrieb denn auch der Versicherungsarzt, der 1918 die Resel zu untersuchen hatte, sie mit hysteria traumatica krank. Gewiß ist das zutreffend, denn die unter Hysterie als Sammelname bekannten Erscheinungen bestehen bei ihr seit 1918 und sind vielleicht durch schwere Erkältung bei dem Brand oder durch Fallen auf den Hinterkopf veranlaßt; auch die spontanen Heilungen von Blindheit und Lähmung sollen ein typisches Bild bei hysterischen abgeben, wie wenn plötzlich durch innere oder äußere Einflüsse eine Nerven- oder Muskel-Gebundenheit abfällt. Aber wie gesagt, es ist nur eine Diagnose, keine Erklärung, und jeder rein naturwissenschaftliche Versuch dringt nicht bis zum letzten vor.

3. Suggestion

Vom Psychischen aus pflegt man schon seit längeren Zeiten den Phänomenen zu Leibe zu gehen und sie als Wirkungen jahrelanger seelischer Konzentration auf Christi Wundmale aufzufassen. Imagination, Phantasie als Schöpferkraft und Willensenergie sollen die seelischen Komponenten sein, die vornehmlich leiblich kranke, seelisch aus dem Gleichgewicht gebrachte Personen zur Stigmatisation empfänglich machen. Namen wie Wundt, Aigner, Hennig und Jacobi stehen unter dieser These, neuerdings auch zwei katholische Forscher wie Zahn (Würzburg) und Ludwig (Freising), die das Wunder in eine „psychische, plastisch wirkende Kraft" einmünden lassen. „Autosuggestive Erscheinungen durch Eingebung" — so könnte man die Standpunkte summarisch zusammenfassen. Auch das Gutachten des belgischen Professors Dr. Warlomont im Fall der Luise Lateau lautet ähnlich: Wirkung der Imagination und Autosuggestion (J 53).

Man hat nun auch auf Grund dieser These experimentiert und ähnliche Erscheinungen wie die Stigmen willkürlich ausgelöst. Man hat Fälle dabei erzeugt, wo Nasenbluten und Blutschwitzen bei einem hysterischen Manne durch Suggestion hervorgerufen wurden. Eines Tags schrieb ein Mitglied der Société de biologie demselben Mann mit einer Sonde seinen Namen auf beide Vorderarme und brachte zur festgesetzten Stunde die Suggestion zur Realisierung, so daß sich der Name in lebhaftem Rot von der bleichen Haut abhob, daß sogar an einzelnen Stellen Blutstropfen hervorperlten (J 52). August Forel urteilt in seiner Schrift „Hypnotismus oder Suggestion in der Psychotherapie" (Stuttgart 1919) so: „Die vasomotorischen, sekretorischen und exsudatorischen Wirkungen gehören zu den wunderbarsten Erscheinungen der Suggestion ... Erröten und Erblassen können erzielt werden, ebenso Rötung bestimmter Körperteile oder Hautstellen, Nasenbluten, ja sogar blutende Stigmen."

So ergeben sich hier zwei Erklärungsversuche: Autosuggestion oder Suggestion durch Andere. Wenden wir beide Möglichkeiten auf die Resel an; zuerst die Fernsuggestion durch Andere. Hier käme nur einer in Betracht für dieses weltferne und weltfremde Mädchen, das nie über die beiden Seitentäler ihrer dörflichen Flur hinauskam, das ist der alte Pfarrer Naber. In der Tat ist er, der sie seit ihrem zehnten Lebensjahre kennt, ihr mehr als Seelsorger und Berater in Leibesnöten geworden, er ist ihr dauernder Beistand und Manna-Spender durch die Hostie; und wenn man den alten Herrn im Korridor seines Pfarrhauses Stunden um Stunden stehen sieht, den Verkehr regelnd, manchmal wie versunken die Lippen bewegend, dann wieder scharf zum Weitergehen mahnend, so könnte einem schon der Gedanke kommen, daß er in mystischen Beziehungen zu der Ekstatischen stehe, etwa ihre Zustände erwecke, begleite, leite und psychisch dirigiere. Auch bei anderen Stigmatisierten glaubt man, auf solch geistigen Einfluß des Beichtvaters alles zurückführen zu müssen, so z. B. bei den beiden Tyroler Stigmatisierten Maria Mörl und Crescentia Nicklutsch (J 32). Aber faktisch macht der ehrwürdige Pfarrer einen ganz anderen Eindruck als den eines gerissenen Managers oder eines geschäftstüchtigen Impresarios oder eines ruhmsüchtigen Dorfpfarrers, der etwa seine Pfarrei zum Wallfahrtsort und sein Beichtkind zur Heiligen erheben möchte. Wenn er da zwischen Haustür und Stubentür steht, fast noch schwankend, ob er die Menschen da draußen einlassen oder zurückstoßen soll, sie mit kurzem Wort dirigiert oder mit böser Stimme bei Rücksichtslosigkeiten schilt, kann man nicht denken, daß er die Passion drin im Zimmer suggeriert oder fernwirkend leitet. Auch sind ja die einzelnen Heilungen, Stigmen, Visionen und Ekstasen bei der Resel ohne sein Beisein und seine geistige Assistenz eingetreten. Er selbst leugnet auch jede geistige Macht und suggestiven Einfluß auf die Kranke; so hat er dem Reporter der Frankfurter Zeitung erklärt, daß er versucht habe, der Resel mehr glückhafte und beseligende Visionen und Ekstasen nahezulegen und in ihr auszulösen und dem entsprechende Vorstellungen suggestiv zu erwecken, aber er sei vollständig gescheitert.

Für ganz abwegig halte ich nun eine Behauptung eines kommunistischen Flugblattes, das Jünglinge in einer bayrischen Kleinstadt verteilten, daß hier wieder der Betrug schlauer Priester walte, um durch Aberglauben getreuer Schäflein ihre Kirchen wieder zu füllen! Das hat die Katholische Kirche auch in Bayern noch nicht nötig!

Dann bliebe also nur die andere Möglichkeit, der Autosuggestion, etwa als ergänzendes Kapitel zu Kants kleiner Schrift „Von der Macht des Gemüts". Es wäre dann ein Phänomen parapsychischer Art, eine Art Allregiment der Seele über den Leib, eine Beherrschung und Durchdringung der Materie, Veränderungen auslösend auf Blutdruck, Blutkreislauf und auf Blutgefäße

und die Haut; ein neuer Fall von Wechselwirkung von Leib und Seele mit dem Primat der Psyche, bei vorhandener psychischer und physischer Prädisposition.

Die seelische Prädisposition wäre ein Versenken in Jesu Passion, überhaupt ein Liebäugeln mit Leiden und Schmerzen als einem gottwohlgefälligeren Daseinsinhalt. Sie scheint bei der Resel vorhanden zu sein; schon in der Schule ergreift sie die Passionsgeschichte ganz besonders; in der Kirche hängen die „Stationen"; draußen vor dem Dorf stehen auf einer kleinen Anhöhe vor einer Kapelle die drei Kreuze mit den daran Gehängten; in ihrem Zimmer hat sie einen kleinen Altaraufbau mit dem Kruzifixus an der Wand und darunter die übliche Porzellanfigur des Heilandes mit dem blutenden Herzen. Die Kalvarienstationen, der Katechismus und die Literatur um die Theresia vom Kinde Jesu sind ihr geistiger Horizont.

Solche psychischen Vorbereitungen der Stigmatisation hat man schon von Altersher auch katholischerseits anerkannt. So schreibt z. B. Franz von Sales über Franz von Assisi (G 249): „Seine Einbildungskraft befaßte sich mit aller Entschiedenheit damit, sich die Wundmale des Herrn in ihrer schrecklichen Wirklichkeit vorzustellen. Der Verstand entnahm aus den Tiefen der Einbildungskraft die lebhaften Eindrücke. Schließlich wandte die Liebe ihre ganze Kraft auf, um sich dem leidenden Geliebten gleich zu machen. Hierdurch entstanden nun an den Stellen des Leibes, wo ehedem der Gekreuzigte seine Wundmale an sich trug, schmerzensreiche Stellen, die also von der Seele, der Herrin des Körpers, veranlaßt wurden." — Wieweit diese Beschreibung auch auf die Resel paßt, entzieht sich meiner Beurteilung, aber ich halte diese Deutung für die wahrscheinlichste. Darum glaube ich auch, daß sie auf Gebet, d. h. wenn ihr Wille, ihre Konzentration sich gegen die Passion und Ekstasen einstellte, davon vielleicht befreit werden würde, glaube auch an die Möglichkeit, daß ein Aufenthalt in einem weltlichen Krankenhaus in ganz anderer Umgebung sie vielleicht so beeinflussen könnte, daß die Blutungen, vielleicht auch die Stigmen verschwinden, was dann kein Beweis für Betrug wäre.

Zu dieser psychischen Prädisposition kommt nun bei ihr eine physische, ihre Leidenszeit seit 1918. In der dreijährigen Blindheit und 6½ jährigen Gelähmtheit und vorübergehenden Taubheit ist ihr Leib an Leiden, Schmerzen, Entbehrungen gewöhnt worden und sie hatte Zeit und Muße genug, sich auf Passionen, eigene und fremde, einzustellen und sich nach dem Zweck solcher Leiden zu fragen und sich aus der Heilslehre ihrer Kirche Antwort zu holen. Solch religiöses Hinbrüten ohne erfrischende und ablenkende Tätigkeit war durch ihr Leiden bedingt. —

Eine psychanalytische Untersuchung würde vielleicht noch dazu feststellen wollen, daß sexuelle Verklemmungen oder gar sexueller Ekel bei ihr auf den Heiland am Kreuz und den nackten Korpus daran abgelenkt und in Passionsekstasen sublimiert wurden! —

Gegen diese ganze Deutung vom Psychischen aus wendet sich nun die durchschnittliche katholische Auffassung, besonders auch Grabinski, und bevorzugen die Deutung des absoluten Wunders in jeder echten Stigmatisation. Sie berufen sich allgemein darauf, daß es sonst rein unerklärlich sei, daß in den ersten zwölf Jahrhunderten der Kirche und Christenheit keine Stigmatisation vorgekommen sei, obwohl jene Jahrhunderte doch mit Hochspannung in Märtyrerfreudigkeit und Leidensbereitschaft geladen waren. Aber man braucht bloß die feine Darstellung bei Jacobi (S. 14—19) zu lesen, die den geschichtlichen Hintergrund um 1200 voll Massensuggestion der Kreuzzüge, Flagellanten, Tanzwut, schwüler Nonnenmystik schildert, um zu verstehen, daß jene Zeit die unmittelbare seelische Disposition zur Stigmatisierung darbot, eben gerade, als es kein faktisches Märtyrertum in dem Maße wie früher gab.

4. Wunder

Meine Deutung der Stigmen und mancher ihrer Nebenerscheinungen als psycho-physischer Vorgang, als autosuggestive Leistung plastischer Art, schließt eine religiöse Betrachtung als Wunder nicht aus; denn der eigentliche Vorgang, wie nun das Psychische sich auf die Materie wirkend umsetzt, ist ebenso unerklärt und unerforscht wie die Vorgänge bei der fünfsinnlichen Wahrnehmung, beim Denken, beim Erinnern und tausend anderen „Wundern". Sobald man sich bemüht, eine Regelmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit des Geschehens, d. h. Gesetze zu statuieren, denen der Einzelfall sich unterordnet, so entdeckt man ja nur die schaffenden und wirkenden Hände des Schöpfers voller Wunder! In diesem Sinne wird jeder religiöse Mensch Wunder glauben und Wunder erleben und Ehrfurcht vor den geoffenbarten oder noch verborgenen, okkulten Wirken des All-Einen haben. Aber ich wehre mich gegen den amtlichen und halbamtlichen und nun gar den allgemein volkstümlichen Begriff des übernatürlichen Wunders auf Seiten derer, die sich eines Vorzuges damit rühmen, daß nur sie Stigmatisierte aufzuweisen haben, während die „abtrünnige" Kirche solches in ihrer inneren Armut nicht besitze! Die offizielle Stellung der Katholischen Kirche zu ihren echten Stigmatisationen ist doch die, daß es absolute, gnadenreiche Wunder seien. Gegen beide Eigenschaften „absolut" wie „gnadenreich" wende ich mich.

Einen Vorgang als absolut, rein von Gott her, erklären zu wollen, ist sehr bequem, erklärt aber entweder alles oder nichts. Nichts, was geschieht, sei es gesetzmäßig oder scheinbar ungesetzmäßig, steht außerhalb des göttlichen Macht- und Wirkungsbereiches, darum ist damit alles erklärt. Und nichts ist erklärt, solange der Mensch sich damit begnügt und sich auf seine ignava ratio, seine faule Vernunft, auf die Kant schilt, zurückzieht und auf Erforschung der Gesetze und der Vermittlungswege des Ewigen verzichtet. Es liegt doch auch in diesem Fall von Konnersreuth, falls er betrugsfrei bestehen bleibt, ein Zusammenwirken, ein Synergismus von Gott, Seele, Leib vor, deren Wechselwirkung halb offen ist, halb verborgen bleibt.

Daß dieses Wunder noch dazu gnadenreich sei, kann ich weder für die Christenheit noch für die Trägerin vom Standpunkt des Evangeliums für zutreffend anerkennen. Als Zweck der Stigmatisation (auch gerade bei der Resel) wird angegeben, daß die Welt erkenne, daß es ein höheres Eingreifen gibt, daß Menschen zum Glauben verholfen werde, daß Seelen gerettet werden! Aber was sind das für Menschen, die hierdurch, durch ein Schauwunder, durch eine zur Schau gestellte blutende Ekstatikerin, gerettet und bekehrt und überzeugt werden? Es sind Thomasnaturen, die nur auf Sehen, Hören, Betasten hin glauben, Menschen, denen das Minderwertigkeitsurteil gilt: wenn ihr nicht sehet und höret, so glaubet ihr nicht! Selig sind, die nicht sehen und doch glauben! — Eine nur durch Mitgefühl und Schauwunder ausgelöste Frömmigkeit steht immer noch im Vorhof. Aber vielleicht nimmt sich Gott solcher „Schwachen" aus barmherzigen Mitleid an und wählt kranke Menschen aus, die sonst der Menschheit nichts zu bieten hätten, die an Leiden gewöhnt sind, um jenen durch solche „Handgreiflichkeiten" zu helfen und diesen Kranken ein Gefühl ihrer sinnlosen Zwecklosigkeit für die Umwelt zu nehmen.

Oder ist Stigmatisierung und Ekstase nur Selbstgenuß für den damit Behafteten und ihm erhebende, gnadenreiche Erfüllung des Daseins in gehobener Form? Görres erklärt die Stigmatisation als „das äußere Zeichen der Verschmelzung mit Jesus". Die Schrift legt mehr Wert auf die innere Nachfolge und innere Verschmelzung mit Christus; wir sind durch die Taufe begraben in seinen Tod, damit wir mit ihm auferstanden in einem neuen Leben wandeln! Nicht zum Genießen des Leidens sind wir da, wiewohl wir auch zur Ehre Gottes zu leiden

wissen, sondern zum Wirken an und in der Welt! Darum erscheint mir die Stigmatisation sowohl im solipsistischen wie im altruistischen Sinne nicht gnadenreich und erstrebenswert, weil höchst einseitig und allenfalls ein Notbehelf zur Seelenrettung Schwacher. Ich bedaure die Auffassung, die sie als vornehmste Apologie Gottes und der Heilslehre nötig zu haben scheint und nun geringschätzig auf die Nicht-Habenden blickt! Mir scheint sie keine besondere Begnadung, noch ein Zeichen der Bevorzugung und Auszeichnung für ihren Träger und ihre Kirche zu sein, sondern eine fast zwecklose Beraubung von leiblicher Gesundheit und geistiger Integrität, keine Überhöhung, sondern eine ziemlich unzulängliche Beigabe. Ihr Fehlen im Protestantismus scheint mir ein Zeichen von Gesundheit und ihre Überwindung ein Zeichen fortschrittlicher Evolution zu sein. Auch Paulus hat sich nicht gesonnt im Genuß seiner Märtyrer- und Missionswunden am Leib, noch damit Seelen bekehren wollen, wenn er an seine lieben, aber oft recht ungebärdigen Galater schreibt: „Hinfort mache mir Niemand weiter Mühe, denn ich trage die Stigmata des Herrn Jesu an meinem Leibe."

Charlottenburg Theodor Devaranne

Das Recht des Verbrechers auf sein Ich

Die allgemeine Überzeugung von der Unzulänglichkeit unserer bisherigen Stellungnahme gegen das verbrecherische Element hat in den meisten Staaten Europas zu einer Strafgesetzreformbewegung geführt, welche in einer Reihe von sehr beachtenswerten Entwürfen ihren Niederschlag gefunden hat. Die meisten dieser Entwürfe erweisen sich freilich nur als ein nicht immer glückliches Kompromiß zwischen den alten Abschreckungs- und Besserungstheorien und lassen eigentlich eine grundlegend verschiedene Einstellung gegen früher nicht erkennen. Und etwas grundlegend Anderes täte doch not, wollte man die Krise wirklich beheben. Statt dessen stolpern wir noch immer über die — doch niemals auszumachende — Frage nach einer etwaigen Willensfreiheit und Verantwortlichkeit des Individuums. Noch immer wird sorgfältig abgewogen, ob, und wenn, inwieweit die Besserungsstrafe darauf verzichten kann, ein Übel zu sein, auch wenn dies zum Wohle des Bestraften wie der Gesellschaft gereicht. Und noch immer wird abgewogen, inwieweit die Gesellschaft ein Recht darauf hat, das Individuum an Verübung von Untaten wirksam zu hindern. Seit Jahrzehnten geht die Diskussion um diese Fragen und kommt kein Stück Weges weiter. Sollte es da nicht möglich sein, den Hebel an einer anderen Stelle anzusetzen?

Unbewußt tut man es ja. Man fühlt, daß, was vor Allem not tut, eine neue Ethik der Gesellschaft gegenüber dem Rechtsbrecher ist. Man wendet sich vom Strafgedanken ab. Nicht aus Sentimentalität und Schwäche. Im Gegenteil, die Anhänger der klassischen Theorie fürchten von der neuen Einstellung eine gefährliche Einschränkung der Rechte des Individuums. Von den alten Problemen der Willensfreiheit und des gewollten Verschuldens wird abgesehen — dafür tauchen die Probleme der „niedrigen" Gesinnung stärker auf. Man treibt mehr Psychologie als Feststellung von Tatbeständen.

Aber freilich ist dies allein nicht genug. Im Wesentlichen fühlt sich die neue Einstellung rein negativ. Sie will nicht strafen. Sie steht überwältigt vor dem Rätsel Mensch und möchte lieber von außen sichern als von innen ändern. Denn sie ist trotz allem recht skeptisch, ob eine Besserung wirklich möglich ist. Da entstehen mit Recht Bedenken, wie sie Reichsgerichtspräsident Dr. Simons der Psychoanalyse gegenüber äußert, ob sie nicht die Gefahr mit sich bringe, „die menschliche Schuld, aber auch die menschliche Seele aufzulösen, den Menschen auch geistig und seelisch als ein kompliziertes Naturereignis zu betrachten, auf das man einwirken, das man aber nicht verantwortlich machen kann" *). Und wahrlich, es gäbe nichts Schlimmeres, als dem Verbrecher den Glauben an seine Verantwortlichkeit, d. h. daran, daß er ein Ich sei, bestimmt, das höchste Ziel der Menschheit zu erreichen, zu nehmen. Aber Verantwortlichkeit und Strafe sind ja keineswegs notwendig verbunden. Man kann auf dem Standpunkt stehen, daß ein Mensch für seine Taten vor Gott verantwortlich sei, und doch meinen, daß es nicht notwendig oder tunlich sei, ihm ein Übel zuzufügen, um ihn zum Bewußtsein seiner Verantwortlichkeit, zur Reue und Einkehr zu bringen, und daß auch die Obrigkeit ihm gegenüber zu einer positiven Einstellung verbunden bleibe. Die Begründung des österreichischen Jugendgesetzentwurfes, der sich mit weiser Absichtlichkeit nicht Strafgesetz nennt, sagt: „Die Aufgabe des Jugendrichters besteht nicht darin, dem jungen Rechtsbrecher als Vergeltung für das Übel, das er durch seine Tat der Rechtsordnung und dem Verletzten angetan hat, ein Leid zuzufügen, sondern darin, ihn zu retten, ihm den moralischen Rückhalt zu schaffen, dessen er entbehrt, ihn um seiner selbst willen und um der Gesellschaft willen davor zu bewahren, daß er ein Sklave der schädlichen Neigungen werde, die die Tat geoffenbart hat. Dazu kann unter Umständen auch eine Strafe dienlich sein, wenn das Strafmittel und die Art des Vollzuges dem Erziehungszwecke angepaßt sind." In Parenthese sei bemerkt, daß solch eine Strafe natürlich nur eine Erziehungsmaßnahme mehr ist, mit abschreckendem Namen ausgestattet, wobei dahingestellt sei, ob es gut ist, diese Abschreckung anzuwenden. Das Wichtigste aber bleibt, daß die Identität der Interessen zwischen dem Rechtsbrecher und der Gesellschaft erkannt und herausgestellt ist. Und da haben wir das Fundament einer neuen Ethik.

Verfolgt man das geltende Strafrecht bis in seine primitiven Wurzeln, so erkennt man, daß man ursprünglich dem Verbrecher gegenüber das Prinzip übt, das Böse aus der Mitte der Gesellschaft auszutilgen, und zwar den Übeltäter selbst mit Hab und Gut, mit Kindern und Sklaven. Der Grund zu dieser Maßnahme war zu einem gewissen Teil sicherlich das einfache Reaktionsbedürfnis, das Schlag bedenkenlos mit Gegenschlag erwidert. Der bis heute aber nachwirkende metaphysische Hintergrund, von dem z. B. Kant noch vollständig bestimmt war, ist das magische Weltgefühl. Die Tat des Verbrechers zerstört die Harmonie des Kosmos, ruft feindliche Mächte wach, die gestillt werden müssen, soll nicht die ganze Gemeinschaft durch sie in den Untergang des Schuldigen hineingezogen werden; denn es sind blinde, unethische, unpersönliche Mächte. Es ist das Blut, das zum Himmel schreit, es sind die Erinnyen, die aus dem vergossenen Blut aufsteigenden Rachegeister, die sich an die Fersen des Täters heften; aus der Tat des Oedipus entsteht Hungersnot und Seuche, ebenso durch die Volkszählung Davids. Die Wirkung eines Verbrechens wurde vorgestellt ähnlich der Vorstellung, die wir bei dem Gedanken des Zerbrechens eines Fläschchens mit Pestbazillen hätten. Ein Abwenden der Gefahr war nur dadurch möglich, daß, wie gesagt, die Harmonie wieder hergestellt, die Rachegeister wieder gestillt wurden. Und diese magische Entsühnung geschah nun entweder durch das Vergießen des Blutes des Verbrechers oder eines stellvertretenden Opfers oder durch heilige Waschungen oder andere entsprechende Zeremonien, die eben geeignet sind, das an dem Verbrecher infolge seiner Tat haftende Miasma abzuwaschen oder die erwähnten Kräfte in direkter Weise zu beschwichtigen, allenfalls auch durch Täuschung. Die „Reinigung" des Orestes vom Muttermord hat mit Schuld und Strafe, mit Besserung und Buße gar nichts zu tun. Die Erinnyen werden durch einen magischen Akt abgespeist. Freilich hätte

*) Walther Simons, Christentum und Verbrechen. In: Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz. Amtlicher deutscher Bericht, erstattet von Adolf Deißmann, S. 311.

schwerer schuldigen Muttermördern gegenüber die Gemeinschaft vielleicht nicht in eine solche Sühne gewilligt. Denn schon sehr primitive Völker haben ein feines Verständnis dafür, ob eine Tat aus edlen oder unedlen Motiven geschah, und behandeln den Täter dementsprechend mit milderen oder härteren Methoden, aber stets mit Methoden aus dem magischen Arsenal. Bei primitiven Völkern z. B. kommt es etwa nach fahrlässigem Totschlag und dergleichen zu einer gütlichen Einigung zwischen den beteiligten Geschlechtern. Zur Besänftigung des Rachegeistes des Getöteten aber wird ein Scheingefecht mit einer Scheintötung gegen die Gegner aufgeführt, und man glaubt, daß der Geist dadurch getäuscht werde. Wird der Verbrecher landesverwiesen, aus dem Frieden getan, so entspricht das ja eigentlich der direkten Tötung. Er verschwindet aus der Gesellschaft und ist für seinen Stamm nicht mehr vorhanden und damit aus der Welt. Und ist man sich späterhin bewußt, daß er vielleicht zu Nachbarn flüchtet, so gönnt man diesen, mit denen man selten in gutem Verhältnis ist, die Befleckung und das drohende Unheil. Den Verbrecher, der dem Gericht der Götter verfallen ist, können und dürfen Menschen nicht schonen. Nach deutschem Recht z. B. muß ein Dieb, der vor seiner Hinrichtung stirbt, doch noch gehängt werden. Die Auswahl der Art der Todesstrafe ist nicht dem Richter oder Volk anheimgegeben, sondern streng bestimmt, denn sie ist eine Weihe an die Gottheit mit allen Nebenwirkungen eines Opfers — das Opfer, der Verbrecher, wird dadurch vergöttlicht — der Strick des Gehängten, das Blut des Geköpften werden Träger segensreicher Kräfte.

Die Römer haben den Schuldbegriff für das Strafrecht in mustergültiger Weise fruchtbar gemacht und damit die individuelle Verantwortlichkeit geschaffen, eine Entwicklung, welche allerdings, wie gesagt, schon in primitiven Zeiten gegeben war. Sie rationalisierten das Strafrecht; aber es blieb ethisch bei der alten Vorstellung. Diese einheitlich magische Weltanschauung wurde erst im Alten Testament prinzipiell durchbrochen. Auf der einen Seite wurde auch hier der Verschuldensgedanke entwickelt (Freistädte für den Totschläger u. a., Talion für den Versuch, durch falsches Zeugnis ein Übel zu tun). Auf der anderen Seite aber wird der ganze magische Zusammenhang zerrissen, indem einfach geleugnet wird, daß auf das Verbrechen Strafe folgen muß. Wenn es heißt: „Ich will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er Buße tue“ oder „Mein ist die Rache“ (ein Ausspruch, welcher übrigens sicherlich mehr moralisch als strikt rechtspolitisch gemeint war), so wird eine neue Weltanschauung verkündet, welche freilich nicht die Kriminalpolitik ausschließt, aber es unmöglich macht, in einer Gesellschaft, welche an diesen Grundsätzen, die im Neuen Testament noch viel schärfer hervortreten, orientiert ist, mit den alten Methoden und ethischen Prinzipien sein Auskommen zu finden.

Und tatsächlich finden wir auch nicht unser Auskommen. Die öffentliche Meinung befindet sich seit Jahrzehnten in einer Revolte gegen die Strafjustiz, einer Revolte, die mit der sogenannten „Vertrauenskrise“ nichts zu tun hat. Wer kann leugnen, daß strenge wie milde Urteile gleichmäßig unbefriedigend wirken, daß insbesondere die Richter unter dem zwiespältigen Gefühl zusammenbrechen, daß es meist schädlicher sei zu strafen als nicht zu strafen, daß es aber doch wieder nicht angehe, den Verbrecher laufen zu lassen, und daß keine andere Maßregel ihm gegenüber zu Gebote steht als eben die unselige Strafe. Dabei sei noch das Eine bemerkt, daß man theoretisch vielleicht darüber streiten mag, ob die Strafe ein Übel sein soll oder nicht; in der Praxis bin ich aber noch keinem Richter begegnet, der eine Strafe aus dem Gefühl heraus verhängt hat: Jetzt werde ich diesem Übeltäter etwas Übles antun, ich nehme Rache. Im Gegenteil aber habe ich wiederholt erlebt, daß der Staatsanwalt — besonders bei Jugendlichen — in seinem Plaidoyer sich auf den Standpunkt gestellt hat, daß er in Gemeinschaft mit dem Richter und Verteidiger dazu da sei, alle ihm zu Gebote stehenden Mittel anzuwenden, welche dazu beitragen können, dem Angeklagten zu helfen; wie einer einmal sagte: „Wir alle, Richter, Schöffen, Staatsanwälte und Verteidiger sind dazu da, um ausfindig zu machen, was für den Angeklagten das Beste ist.“ Der Rachegedanke, der Vergeltungsgedanke ist praktisch bei den rechtspolitisch gebildeten Kreisen verschwunden, auch dort verschwunden, wo er theoretisch festgehalten wird und wo man für eine strenge Behandlung der Schuldigen eintritt.

Es liegt daher im Wesen der Sache, daß man im Bemühen, diese neue Moral zu formulieren, welche dann die Grundlage der neuen kriminalpolitischen Praxis werden soll, sich hilfesuchend an die christliche Ethik wendet. Die Stellung der Gesellschaft zum Verbrecher bildete daher mit Recht einen Beratungspunkt bei der Stockholmer Konferenz. Und die herrschende Gewissensnot und Verwirrung fand in der Rede des Reichsgerichtspräsidenten Dr. Simons über Christentum und Verbrechen tief einprägsame Darstellung. Dr. Simons geht von der Feststellung aus, daß „die christliche Religion von Anfang an in einem gewissen Gegensatz zur staatlich-rechtlichen Auffassung von Verbrechen und Strafe gestanden hat“ *). Es könne neben dem Gebote der Feindesliebe die strafrechtliche Verfolgung des Verbrechers nicht bestehen. Auf der anderen Seite habe Paulus die Obrigkeit als Vertreterin der strafenden Gerechtigkeit und auch als rechtmäßige Verhängerin der Todesstrafe anerkannt, ihm folgend auch Luther. Und damit wäre für das protestantische Christentum eine zwiespältige Lage gegeben, aus der ein Ausweg nicht möglich sei. Er kommt zum Schluß: „Vom christlichen Standpunkt aus werden wir also die Entscheidung der Frage, ob die Obrigkeit, d. h. die richtende Gewalt im Staate, zur Bekämpfung des Verbrechens und zur Herstellung der Rechtsordnung der Todesstrafe bedarf, den Rechtspolitikern überlassen müssen **)“, denn „der Christ bedarf eines gnädigen Herrn, aber eines gerechten Staates“. Simons glaubt, daß die Kirche sich auf die seelsorgerliche Bemühung um den Täter und sein Opfer und auf einige mehr Nebensachen betreffende Einwirkungen beschränken müsse. Und all das, obwohl er mit starken Worten den „praktischen Bankerott“ des „bisherigen staatlichen Strafsystems“ konstatiert hat, welches weder abschreckt noch bessert.

Diese Resultate sind aber bescheidener als notwendig. Unser Staat ist in der Beantwortung der Frage: „Was ist Gerechtigkeit?“ seit dem Tage, da Pilatus an ihrer Beantwortung verzweifelte, nicht wesentlich weiter gekommen, und es hat den Anschein, als ob aus den alten Gedanken und Voraussetzungen heraus auch ein Weiterkommen für uns nicht möglich sei. Die Rechtspolitiker selbst sind nicht in der Lage zu helfen und suchen darum, genau so wie die Sozialpolitiker, bewußt und unbewußt, Hilfe beim Christentum. Diese Hilfe aber kann dem ganzen Wesen einer Religion, wie sie das Christentum ist, entsprechend, nicht eine Einzelanweisung sein, sondern die Schaffung eines großen idealen Hintergrundes, einer allgemeinen Idee, an welcher dann die praktischen Einzelheiten von den Rechtspolitikern selbst orientiert werden müssen. Sicherlich hat die Kirche als solche die „Beziehung der menschlichen Seele und menschlichen Gemeinschaft zu Gott“ zur Aufgabe und nicht etwa „Rechts- und Machtverhältnisse“ zwischen Menschen wie Verbrechen und Strafe — wie Simons richtig sagt. Aber das hat sie noch nie an der Forderung gehindert, daß auch die zwischenmenschlichen Beziehungen, sowohl zwischen Gleichgeordneten wie zwischen Übergeordneten, mit christlichem

*) Ebenda, S. 309. **) Ebenda, S. 317 f.

Geiste erfüllt werden. Und das braucht das Christentum auch nicht zu hindern, seine alten Grundsätze auf ein neues Gebiet auszudehnen.

Tatsächlich hat ja der Staat bereits begonnen, fürsorgerische Grundsätze seinen Untertanen gegenüber anzuwenden und dabei manche Eingriffe in die individuelle Freiheit zum Wohle der Betroffenen unternommen. Er zwingt, allenfalls auch gegen den Willen von Eltern und Kindern, zum Schulbesuch, zur fortgesetzten Ausbildung, zur Isolierung bei ansteckenden Krankheiten, zur Impfung, zur Internierung Geisteskranker. Lauter Maßregeln, deren Zweck ist, sowohl das Wohl der Betroffenen wie auch das Wohl der Gemeinschaft zu fördern. Es ist das der große Unterschied gegen den Obrigkeitsstaat von früher, der den Einzelnen im Interesse der Gesamtheit zum Opfer gebracht hat, und der von der Ansicht ausgegangen ist, daß jedes Eingreifen des Staates eine Beeinträchtigung der an sich schrankenlos berechtigten Freiheit bedeutet und daß jedes solche Eingreifen eigentlich Strafe ist. Die alte Anschauung, der Mensch habe zu wissen, was gut und böse ist, und tut er das Gute nicht, so wird er gestraft, damit er es tue, ist dabei ganz verschwunden. Es handelt sich hier um einen Schutz der Gesetze, welcher vom Staate den Schwachen zu Teil wird. Daß man diesen Gedanken in der Richtung, daß auch das Eingreifen des Staates gegen den Verbrecher ebenso sehr im Interesse des Verbrechers wie im Interesse der Allgemeinheit zu geschehen hat, bis heute nicht durchgedacht hat, hängt zum Teil mit diesem Irrtum der liberalen Schule zusammen, zum größeren Teil aber mit einer sehr phantastischen Psychologie des Verbrechertums.

Wenn man sich genau prüft, wird man entdecken, daß man den Verbrecher als einen Menschen sieht, der entschlossen das Üble tut, weil es ihm angenehmer ist als das Gute, und weil er lieber riskiert eingesperrt zu werden, als das Stehlen z. B. zu unterlassen, da das Stehlen ihm persönlich wonnevoll ist. Es ist die alte Räuber- und Gendarm-Romantik, wobei man sich vorstellt, daß die Räuber wirklich tagaus und tagein singen: „Ein freies Leben führen wir, ein Leben voller Wonnen", während die in Notwehr befindliche Gesellschaft ihnen nachläuft und mit ihnen nach den Regeln mittelalterlicher Kriegsführung einen Kampf kämpft, bei dem sorgfältig darauf geachtet wird, daß er nur in Ausnahmefällen, nach strengen Turnierregeln, zur Kampfunfähigmachung des Gegners führt. Aber diesen frisch-frei-fröhlichen Verbrecher gibt es ja gar nicht. Vom „Gesinnungsverbrecher" oder „Überzeugungsverbrecher", dem eigentlich alle die Schutzmaßregeln der liberalen Schule zugute kommen sollten und dem gegenüber allein auch die Willkür des Richters zu befürchten wäre, soll hier nicht die Rede sein. Er ist eigentlich kein Verbrecher, sondern Aktivist einer anderen als der landläufigen Weltanschauung. Die Gesinnungsverbrecher können nicht gebessert, nur allenfalls eines Besseren überzeugt oder unschädlich gemacht werden. Als „Gewissensverbrecher" starben Petrus und Paulus, ein Savonarola und viele Andere. Der Gewissensverbrecher ist ein moralischer Heros, der, Wille gegen Wille, sich gegen die gesetzte Moral und den Staat erhebt, und der lieber zerbricht, als daß er sich der gesetzten Ordnung fügte. Aber ein solcher Mann ist ein Fanatiker, schlimmstenfalls ein gefährlicher Narr, nie ein „Verbrecher", und alles vom Verbrecher unten Gesagte gilt nicht für ihn.

Es mag auch unter den gemeinen Verbrechern noch solche geben, die am Ende einer langen Laufbahn in offenen Kampf gegen die menschliche Gesellschaft getreten sind, Feind gegen Feind. Aber das sind Ausnahmen. Der Wald- und Wiesenverbrecher ist ein durch schlechte Anlagen, schlechte Erziehung, schlechte Gesellschaft verdorbener, meist degenerierter Mensch, der den Weg des geringsten Widerstandes — und das ist der Weg des Verbrechens — geht. Mit kleinen Verfehlungen beginnend, findet er nirgendwo die rechte Gegenwirkung; die „Strafe" ist keine Gegenwirkung, und schon recht nicht, wie sie jetzt vollzogen wird — und so gleitet er, mehr durch Schwäche als aus Bosheit, oft trotz guter Vorsätze, von Stufe zu Stufe, bis er im Grauenvollen endet. War es wirklich sein unveräußerliches Bürgerrecht gewesen, nur „gestraft" zu werden? Hat die Gesellschaft das Recht zu strafen, wo die primitivste ethische Erkenntnis verlangen würde, daß sie hilft und bessert?

Es ist sicherlich unbequem, anzuerkennen, daß der Verbrecher ein Recht auf seine Besserung hat. Denn die Kriminalpädagogik und die Kriminalmedizin sind in ihren Anfängen; es würde eine Menge Geld kosten, wollte man dem Verbrecher geben, was des Verbrechers ist, eine Erziehung, die es ihm ermöglicht, eine sittlich verantwortliche Person, sein wirkliches Ich, zu werden, oder eine Beaufsichtigung, die ihn verhindert, seine Unverantwortlichkeit in gräßlichen Taten auszuleben. Aber daß die Erfüllung einer ethischen Forderung kostspielig ist, darf doch nicht verhindern, daß die heutige Einstellung der Gesellschaft gegen den Verbrecher, die so manchen Ungebesserten, einer Besserung gar nicht Fähigen ins Leben hinausstößt, wo er untergehen *muß* nach seiner ganzen Veranlagung, aufgegeben wird. Sümpfe saniert man; man scheut keine Kosten gegen Wildwasser — aber für die Gesundung der menschlichen Seele meint man kein Geld zu haben. Der Verbrecher hat damit, daß er sich gegen die Ordnung der Menschen verging, sein Recht nicht verwirkt, sein irdisches Leben seinem Ziele entgegen zu leben, dem einzig menschlichen Ziele, zu einer ethischen Persönlichkeit zu werden, und er hat das Recht, jede dazu nötige Hilfe von der menschlichen Gesellschaft zu verlangen.

Mit diesem Gesichtspunkt aber schließt sich der Kreis. Liebe und Gerechtigkeit sind keine ausschließenden Gegensätze, weder vor Gott noch vor den Menschen. Denn was kann Gerechtigkeit anders sein als Liebe, welche es wagt, dem Andern zu seinem Besten auch wehe zu tun! Wehtun ist aber ein Anderes als Übel zufügen. Auch der Arzt tut weh, ja er frägt gar nicht, ob ein Heilmittel angenehm ist oder nicht, wenn es nur nützt. Aber Voraussetzung für jede Heiltätigkeit des Arztes ist das volle Vertrauen des Kranken, daß der Arzt *nur* sein Bestes und nur *sein* Bestes will. Glaubt der Kranke z. B. auch nur, daß er bloßes Studienobjekt ist, so ist alle Liebesmühe vergebens. Liebe und Glaube sind die mächtigsten Heilfaktoren. Das gilt dem sittlich Kranken, dem Schuldbewußten gegenüber erst recht. Der Glaube an einen gnädigen und gütevollen Gott erweckt Reue, Buße und Einkehr, nicht der an einen boshaften und feindseligen. Kann also eine Strafe nützen, die lieblos, nur „gerecht", als „Übel" für das Übel zugefügt wird; vergeltend, als ob je ein Mensch gerecht vergelten könnte? Ein hoher Richter, bekannt wegen seiner peinlichen Gewissenhaftigkeit, sagte mir einst: „Ich denke, so, wie ich zu meinen Angeklagten bin, wird Gott am Jüngsten Tag zu mir sein. Gebe Gott, daß ich nie einen Milderungsumstand übersehe — auf daß mir keiner vorenthalten bleibt." Ich konnte ihm nicht erwidern, daß sein Trost trotz allem die Gnade und Liebe Gottes ist — er seinen Angeklagten gegenüber aber von seiner Liebe schweigt, schweigen muß; und daß darum auch sein weiser und gerechter Spruch eben nur „Strafe" ist und Wirkung tut, wie eben Strafen wirken, nämlich schlechte.

Die „Strafe" ist sogar der *Grund*, warum dem Verbrecher gegenüber die Einwirkung der Gesellschaft versagt. Man sage dem Kranken, daß der Arzt sein Feind ist, bestrebt, ihm Übel zuzufügen — wird dieser Arzt je diesen Kranken heilen können? Sicher nicht. Man sage dem Rechtsbrecher, daß er einem Kerkermeister, einem ihm feindlichen Vertreter der Gesellschaft gegenüberstehe, der er sich als Feind erwiesen habe, und die ihm nun ver-

gelten wolle: wie kann irgendeine Einwirkung da noch zum Guten stattfinden? Es ist eine oft bemerkte Tatsache, daß sich fast jeder Bestrafte auch dann ungerecht behandelt findet, wenn er seine Schuld und die Notwendigkeit der Sühne einsah. Aber es ist nicht die Auflehnung gegen die Reaktion der Gesellschaft. Es ist dke Auflehnung dagegen, daß die Gesellschaft hier die Tatsache einer Feindschaft fingiert, welche der Rechtsbrecher auf seiner Seite nicht gegeben sieht und welche er daher auf Seite der Gesellschaft konstruieren muß. Es ist dies eine psychologische Notwendigkeit für ihn. Damit daß er aus der Gesellschaft hinausgestellt wird, begibt sich die Gesellschaft der Möglichkeit der Einflußnahme. Und sie behält diese Möglichkeit, solange sie ihr Wohlwollen betont. Die Polizei konnte daher Trinker nicht bessern; aber die Heilsarmee konnte es. Und wenn die Polizei sich als „Fürsorgeanstalt" fühlen wird — in Wien versucht Präsident Schober dies mit großem Erfolg — so wird sie ihrem schweren Amt besser gerecht werden, denn zu den Zeiten, da sie Abschreckung übt.

Eine radikale Umdenkung ist daher der Beginn einer Besserung der Lage. Der Verbrecher, der sittlich-seelisch Schwache — was keineswegs gleichbedeutend ist mit Unverantwortlichkeit — hat, wie jeder Schwache, wie jeder, der aus irgendeinem Grunde dem Leben nach Sitte und Gesetz nicht oder noch nicht gewachsen ist, Anspruch auf den dauernden Schutz und die dauernde Hilfe der Gesellschaft, die ihm nicht eher entzogen werden darf, als bis er zu einem Leben in Freiheit fähig ist. Diese Hilfe muß in der dem Einzelfalle angemessenen Weise geleistet werden. Es geht nicht an, aus Rücksicht auf Abschreckung oder andere Nebenwirkungen einem Menschen Unrecht zu tun. Immer und immer hat es Unheil gebracht, wenn es hieß, es sei besser, daß Einer sterbe, als daß das Ganze leide. Es ist auch gar nicht unmöglich, das Volk zu der Einsicht zu erziehen, daß man die Verbrecher bessern muß, auch um den Preis, daß man darauf verzichten muß, ihnen unnötig weh zu tun. Das Volk läßt sich erziehen. Vor wenig hundert Jahren noch glaubte man, daß es nötig sei, Wahnsinnige zu martern. Es ist ein Brief von dem Pfleger der Königin Johanna der Wahnsinnigen an ihren Enkel Kaiser Karl erhalten, worin der Kaiser gebeten wird, um des Wohles der Kranken willen seine Einwilligung zu ihrer Folterung zu geben, die überdies ein Gott wohlgefälliges Werk wäre. Es ist seither längst gelungen, das Volk zu überzeugen, daß Wahnsinnige und Schwachsinnige einer sanften Behandlung bedürfen. Warum sollte das Volk nicht einsehen können, daß man auch dem Verbrecher gegenüber nur Mittel anwenden dürfe, die ethisch zu rechtfertigen und rational nützlich sind? Daß „Strafe" nichts Anderes sein kann, als die nach dem Gesichtspunkt der Hilfe dem Bedürftigen zu Teil werdende Liebestätigkeit der Gesellschaft?

Dann kann man den Satz vertreten, daß der Verbrecher ein Recht auf Strafe hat.

Wien Marianne Beth
Dr. jur. et phil.

Schicksalsbücher

Ein Querschnitt durch den Roman der Gegenwart

Der literarische Aspekt, unter dem wir leben, scheint manchem eine Wiederkehr des Umschwungs zu sein, der vor fast vierzig Jahren mit überraschender Wucht einsetzte. Wer aber jene Zeiten schon wach durchlebt hat, empfindet diese Gleichsetzung als falsch. Damals eröffnete sich ein eindeutiger Gegensatz zwischen Alten und Jungen, und das Schlagwort Naturalismus reichte füglich aus, um die neue, alsbald vor allem in Gerhart Hauptmann siegreiche Kunstweise zu bezeichnen. Heute ist mit so vereinfachter Strichzeichnung und Linienziehung gar nichts getan; der Expressionismus, korybantisch herausgeschrien und „aktivistisch" mißbraucht, mißverstanden und aufgepeitscht, ist keine irgendwie genügende Kreisbezeichnung zur Eingrenzung gegenwärtiger deutscher Dichtung, soweit sie überhaupt den Bruch der Zeit zum Ausdruck bringt. Dem liebevollen Betrachter — und nur die Liebe hat ein Anrecht auf wirklichen Widerhall — erscheint vielmehr als einziges, stilistisch ganz verschieden ausgewertetes, gemeinsames Innenzeichen deutscher Dichtung dieser Tage das Bewußtsein einer ungeheuren Wende und die Suche nach deren Deutung. Dichter wie Wilhelm von Scholz und Rudolf G. Binding, rein ästhetisch wie jüngere Glieder der einstigen Münchener Schule Paul Heyses wirkend, lassen dies Grundgefühl ebenso entscheidend ans Licht treten wie in ihren ungefügen Rhythmen die Dehmelschüler Heinrich Lersch oder Josef Winckler. Wir haben politisch erlebt, daß alle scheinbar für unabsehbare Zeit gelegten Grundlagen ins Wanken gerieten, daß gelöst geglaubte Probleme sich in ihrer vollen Rätselhaftigkeit wieder auftaten; dies erfahren im Bezirke der Kunst die Dichter des jungen Geschlechts.

Die oberflächliche Natur ergibt sich dem technischen Rausch der Zeit und glaubt mit der Rekordzahl von Flugleistungen und Weltengesprächen einer Errechnung des Weltschicksals näher zu kommen. Dichter aber, in denen etwas vom Sehertum, dem Dichtertitel der Alten, lebt, gehen den umgekehrten Weg, graben sich an die Vergangenheit heran, suchen im Überlieferten nicht nur wie ehedem ein Neuzubelebendes, sondern ein im gebrochenen Lichte dieser Tage Neuzuerlebendes. Hierher gehört Erwin Guido Kolbenheyers „Parazelsus". Und bis zu welchen, im Grunde nur zu erahnenden, Zusammenhängen die Phantasie rückwärts vordringt, beweist der erstaunliche Roman von Alfred Brust „Die verlorene Erde" (Berlin, Horenverlag). Will man dies Werk, das von zeitlichen Anspielungen fast völlig frei ist, ganz kurz bezeichnen und seine einsame Stellung im Schrifttum der Gegenwart hervorheben, so kann man nur sagen: es ist ein Roman ante Christum. Brust löscht unbarmherzig Jahrhunderte von der Bildfläche der von unsern Vorfahren und uns erlebten Geschichte, er stellt zwischen Haus und Gerät der Jetztzeit Menschen, deren singendes Blut unvermischt den Pulstakt fernster Vergangenheit bewahrt und bewegt. Der Ostpreuße hebt aus der Überflutung der Generationen das Pruzzentum empor, das Preußen den Namen gegeben, aber uns nicht einmal ein schlüssiges Denkmal seiner Sprache hinterlassen hat — und, hingerissen von dem aufreizenden, mit grellen Lichtern überhellten Fluß der Erzählung, muß man über im gemeinen Sinne greifbare Unwahrscheinlichkeiten hin ihm glauben. Diese Brustschen Menschen haben etwas von eddischer Unmittelbarkeit, Unberechenbarkeit, Ungefügtheit im Wortsinn: sie fügen sich nicht in eine mechanisierte Welt, sie morden ohne Stahl durch die bloße Wucht des tötenden Gedankens, und sie werden nach geheimnisvollem, uraltem Weistum geführt. Der blutstolze Pruzze der Dichtung bekennt sich zu der großen, aus vielen Stämmen gebildeten Gemeinschaft der Deutschen und setzt ihr das Ziel: „das Erbe des Judentums anzutreten, das sich seiner Erfüllung entgegennaht". Es gelingt Brust noch nicht, sein Thema bis zum Schlusse rein durchzuführen, er spannt sich zu früh ab, aber die ersten Teile des Romans sind von einer manchmal unheimlichen Größe.

Es erscheint innerhalb der vorher umrissenen geistesgeschichtlichen Einstellung nicht merkwürdig, daß Agnes Miegel in ihren „Geschichten aus Alt-Preußen" (Jena, Eugen Diederichs) auch an diese gemeinsame pruzzische Vergangenheit rührt. Die Erzählung von der Fahrt der sieben Ordensbrüder führt in grausiger balladischer Steigerung Ritter des Deutschen Ordens in das Sterbehaus des pruzzischen Fürsten, dessen Tod alles Lebendige rings um ihn mit der Selbstverständlichkeit unverjährten Brauchs mit in das Dunkle reißt. Aber auch hier sind die Ritter kaum von einem Hauche wirklichen Christentums gestreift, der Nachdruck liegt auf dem Urzeitentwachsenen heidnischen Heldentums.

Und nun, mitten aus der lebendigen Fülle gegenwärtiger, ringender deutscher Dichtung das Gegenbild: das Werk Franz Herwigs. Er stellt sich entschlossen mitten in die Gegenwart hinein und bringt ihren Zwiespalt und ihre Sehnsucht auf engstem Raume zur Darstellung. Seine Legende „Sankt Sebastian vom Wedding" (München, Kösel und Pustet) schildert Leben und Ausgang eines Mönches, der, innerlichst getrieben, aus dem Klosterfrieden in ein Arbeiterviertel des nach dem Kriege revolutionär durchzuckten Berlins, eben auf den Wedding, zieht und dort nicht sozialreformerische Arbeit betreibt, sondern Seelen für das Kreuz gewinnt. Schmutz, Jammer, Verlogenheit werden in einer unmerklich gesteigerten Sprache mit lyrischem Unterstrom widergegeben, keine billige Bekehrung vorgetragen, sondern das langsame Aufglimmen des von Golgatha her auch hierher leuchtenden ewigen Scheines mit ganz sparsamen Akzenten versinnlicht. Herwig nimmt nicht als ein Utopiker eine Lösung voraus, er deutet nur in einer an letzte menschliche Tiefen packenden Dichtung auf einen Weg vor, der, verheißend und durch Opfer geheiligt, zuletzt an ewiges Ziel führt. Die umfänglichere, auf größere Breite ausgerichtete Fortführung des Innenthemas in dem Roman „Die Eingeengten" ist nicht ganz von der gleichen Schlagkraft und Überzeugungswucht. Das ältere Werk ist reifer als das jüngere, in dem Herwig einmal erstaunlich erarbeitende Menschenbilder zeichnet, dann aber wieder im Ansatz stecken bleibt. Die Erinnerung an Max Kretzer und seine Berliner Romane um 1890 wird wach, und auch sie erweist den Unterschied der Zeitalter. Kretzer stand ein sozialkritisch fest umrissenes Erdenbild vor Augen, Herwig zeichnet erst, indem er sein Berlin darstellt, die Linien aus, sein Blick ist inbrünstig suchend „nach drüben" gerichtet.

In noch viel stärkerem Maße ist dies bei Carl Hauptmann der Fall. Wir kannten die ganz seelenhafte Schau dieses immer im Fließend-Geheimnisvollen wohnhaften Dichters schon aus sozialen Romanen seiner frühen Zeit, insbesondere seiner „Mathilde" mit dem hervorbrechenden Ostergesang. In dem nachgelassenen Werk „Tantaliden" (von Will-Erich Peuckert im Horenverlage zu Berlin herausgegeben) steigert sich dieses Höhengefühl bis jenseits all dessen, was man Realismus nennt. Der Stil ist hymnisch, ohne Musik, aber mit schlagendem Rhythmus. Noch im verzuckenden Kriege gestaltet, symbolisiert Hauptmann ohne jede zeitliche Nähe oder gar Anspielung der verderbenträchtigen Urgefühle von Haß und Machtgier und ihre Läuterung durch das heilsmächtige Erlösungsgebot der Liebe zum Nächsten in einer jeder naturalistischen Kleidung enthobenen Herrschergestalt, die er in dieser Überhöhung eben zum Deuter und Gefäß der Zeit macht.

Ganz andere Wege gehen die viel jüngeren Ostpreußen Ernst Wiechert und Axel Lübbe. Sie können nicht verhehlen (und wollen es gar nicht), daß ihnen der Krieg und die Revolution noch durch alle Nerven zucken. In Lübbes Romandichtung „Gottes Geheimnis über meiner Hütte" (Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt) sprengt die innere und äußere Auseinandersetzung mit dem Kriege — dem Weltkrieg und dem Kriege schlechthin — oft die Form, aber in dieser inbrünstigen Durchlebung, die den ganzen Menschen schüttelt, rauscht soviel geheimstes Dasein pulsend auf, daß die streckenweise herrschende Formlosigkeit schon beinah wie neuer Stil wirkt. Straffer faßt Lübbe sich in seinen Novellen zusammen; auch in ihnen (Ein preußischer Offizier. Menschen und andere Mächte. Ebenda) zittert das Kriegserlebnis, manchmal mit hellsichtiger Gegenständlichkeit ergriffen, immer wieder nach, und die „Heimkehr" (ebenda) birgt die unheimliche Volksverstörung durch die Inflation und bringt sie um so schlagender zum Ausdruck, da Lübbe offenbar den „24. Februar", die Schicksalstragödie seines romantischen Landsmanns Zacharias Werner, zum ins Heutige gewandelten Thema seiner Erzählung genommen hat.

Der bei Lübbe unverkennbare Zug zum Legendären tritt auch bei Ernst Wiechert bedeutend hervor. Sein Kriegsroman „Der Totenwolf" (Leipzig, Aufmarsch) wie sein Nachkriegsroman „Der Wald" (Berlin, Grote) erweisen das deutlich in ihrer Verschlingung von Wirklichkeit und überwirklicher Bildhaftigkeit, die diese Dichtungen in die Nähe Franz Herwigs rückt. Bei Beiden, und auch bei Brust und Lübbe, vollzieht sich der Übergang vom Nüchtern-Realen ins Legendär-Überhöhte an entscheidenden Stellen so unvermerkt, daß dem Leser der Wandel der Ebene erst zum Bewußtsein kommt, wenn er schon lange auf der höheren schreitet — gewiß ein Erweis dichterischer Stärke.

Es gehört zu den literarischen Zeichen der Zeit, daß der Abenteurer- und Kriminalroman eine von vielen Stellen raffiniert ausgenützte Hochblüte erlebt. Dies hängt mit den durch den Krieg aufgepeitschten niederen Instinkten zusammen, es ist, zum Zweiten, eine Folge der Verarmung weiter Volkskreise, deren grau gewordenes Leben nach starken Reizen verlangt, es wirkt ferner in dieser Richtung der Film, und schließlich treibt die immer gefährlicher werdende Rekordsucht eines nachgerade zur Krankheit werdenden Sportbetriebes nach dieser Seite hin. Die massenhafte Übersetzung Robert Louis Stevensons, Jack Londons und Joseph Conrads, des bedeutendsten dieser drei, und ihrer Nachtreter ist das reine Konjunkturgeschäft geworden. Aber, daß in einer aufgewühlten Zeit das Verbrechen als menschliche und soziale Funktion häufiger als sonst zum Gegenstande ringender Dichtung wird, ist selbstverständlich. Dabei tritt heute die soziale Betrachtung hinter der psychologischen zurück. Wenn Axel Lübbe im „Kainsgrund" (Stuttgart, Engelhorn) Lebensläufe um ein Verbrechen und seinen Ort komponiert, so geschieht das mit Nachziehung aller seelischen Schwingungen, aber ohne soziales Abzielen; und Karl Röttgers „Herz in der Kelter" (Berlin, Deutsche Buchgemeinschaft) führt in seiner stilleren, zarteren, verhalteneren Art ein verwandtes Thema so durch, daß selbst die Großstadt immer nur wie auf den hier zu streitenden Seelenkampf bezogen erscheint.

Noch einmal taucht das Wort legendär auf, wenn wir Frank Thieß' Roman einer sterbenden Stadt „Der Tod von Falern" (Stuttgart, Engelhorn) mit ihrer großartigen Steigerung eines im Engsten zusammengezogenen Lebens aufnehmen, ein mit Bedacht in die Ferne komponiertes Sinnbild des über die Räume der ganzen Erde dahingebrausten Krieges. Und in seinem eigentlichsten Klange enttaucht der Legendenbegriff der wunderlichen Welt von Wiecherts „Der Knecht Gottes Andreas Nyland" (Berlin, Grote). Das leidenschaftliche Gottsuchertum Lübbes aus dem „Geheimnis" kehrt hier, nun abseits des unmittelbaren Zeiterlebnisses, das aber den Ausgangspunkt bildet, beherrschend wieder. Der Pfarrer dieser Dichtung tritt seine Wanderung in das Unbedingte in dieser Zeit an, wie er sie, ein in der Offenbarung Wurzelnder, jederzeit antreten könnte und müßte.

Frank Thieß hat inzwischen einen andern Weg beschritten. In einer an äußerem Umfang und dargestelltem Gesichtskreis immer steigenden Romanreihe will er ein Spiegelbild des Antlitzes dieser deutschen Zeit geben. Das zuletzt erschienene Buch, der Roman unter Kindern „Abschied vom Paradies" (wie die andern bei Engelhorn) präludiert mit äußerster Zartheit mit Kindheitserlebnissen in einem Harzdorf. Das zweite Werk „Das Tor zur Welt" führt erwachsende junge Menschen in kleiner Stadt bis zum Schulende, das dritte „Der Leibhaftige" in die verflochtenen Verhältnisse der nachrevolutionären Großstadt. Da er im Grunde mit einem Fragezeichen schließt, muß eine wertende Darstellung des von Thieß Gewollten und Erreichten den für das nächste Jahr verheißenen Schlußband abwarten. Er ergibt dann hoffentlich auch die Möglichkeit, sich mit Thieß religiös auseinanderzusetzen.

Auf den realen Boden nächster Wirklichkeit treten wir mit Hermann Anders Krügers Roman aus drei Zeitaltern — Im alten Reich, Im Weltkrieg, Ins neue Reich — „Die sieben Räudel" (Leipzig, Grethlein). Die sieben Kinder aus zwei Pastoraten werden von dem Verfasser des „Gottfried Kämpfer" durch die Geschicke des Zeitalters geführt, der Abstand ist absichtlich nicht zu weit genommen. Was Krügers Roman so an Synthese verliert, gewinnt er an farbiger Gegenständlichkeit. Ein sehr kritisches, auch sozialkritisches Buch, von innerstem Streben nach Gerechtigkeit erfüllt und mit einer ergreifenden, aus dem Munde eines tapferen Weltkriegskämpfers doppelt ergreifenden Bekenntnis zum neuen Staat gekrönt.

Auch das jüngste Werk von Gabriele Reuter: „Töchter" (Berlin, Ullstein), gewinnt seine Wirkung zunächst aus der eindringlichen Nähe der Zeit. Aber diese Wirkung ist kaum überbietbar, denn dieser Roman zweier Generationen trifft ein Problem der Gegenwart genau am schmerzhaften Punkt und damit uns alle mitten ins Herz. Der von dem älteren Geschlecht oft mit Angst und Grauen empfundene Gegensatz zu dem jüngeren bricht hier in künstlerischer Darstellung erschütternd hervor, erschütternd gerade, weil die Frage nach Schuld des Einzelnen oder der Gesamtheit gar nicht gestellt ist. Aus einem mütterlichem Herzen heraus gibt Gabriele Reuter die sich heute tausendmal wiederholende Tragödie zweier einander ablösender Geschlechterfolgen, die bei wirklicher Liebe zueinander durch die innerste Geschiedenheit ihrer Weltauffassung an einer Zeitwende voneinander getrennt sind. An einem Schicksalspunkt wie dem unsern gibt es zwei gleich gefährliche Einstellungen, die des wohlmeinenden Optimisten, der aus zufälligen Erfahrungen, oft mit unbewußter Selbstgerechtigkeit, sagt: „Bei uns ist es gar nicht so schlimm." Dieser Oberflächenbetrachtung ad usum delphini ist jüngst im „Evangelischen Deutschland" der Lizentiat Bohn in ebenso würdigen wie ernsten Worten entgegengetreten. Die zweite Gefahrenquelle ist ein dauerndes und irgendwo doch pharisäisches Klagen über die verderbte Jugend. Gabriele Reuter, der Weisheit des Alters ebenso voll wie an immer noch wachem dichterischem Mitgefühl der Zeit, überglättet nichts und klagt nicht an. Sie fügt mit (ich wiederhole das Wort) mütterlicher Seelenkenntnis das jede Verantwortung anrufende, unser Mitgefühl heischende Bild einer in diese Zeit gebannten Menschheit zusammen. Ein Buch fraulicher Güte, reicher Lebenskenntnis, von so frischer Gestaltungskraft wie wenige seiner Verfasserin. Jede Mutter sollte es lesen, so hart es ihr eingeht. Die Linie unseres Schicksals zieht sich mitten hindurch.

Berlin Heinrich Spiero

Vom Ben-Hur-Film

Ich will mich nicht besser machen, als ich bin, — ich bin auch, wie die Meisten, weniger der heiligen Geschichte als der Seeschlacht und des Pferderennens wegen in Ben-Hur gegangen, also sagen wir ruhig: aus Sensationslust. Immerhin interessierte es mich, ob und wie das Evangelium sich in diesem Rahmen behaupten würde. Viel Zutrauen hatte ich nicht, — aber es kam ganz anders, als ich dachte. Davon später.

Meine Sensationslüsternheit wurde vollauf befriedigt. Da ich fast nie ins Kino gehe, gehört wohl nicht viel dazu; aber ich glaube auch anspruchsvollere Kinobesucher werden zugeben müssen, daß einem hier für eine Mark an schönen und häßlichen Menschen, Nervenkitzeln, wahnwitzigen Aufregungen und peinigenden qualvollen Bildern genug geboten wird. Mehr könnte man schwerlich ertragen.

Der Aufwand ist ungeheuerlich. Man sieht große künstliche Städte, man sieht alle Völker der Erde, Menschenmengen, wie man sie im Leben noch nie gesehen hat, einen riesenhaften Zirkus, wundervolle Pferde, eine Seeschlacht, — kurz, alles dies dringt auf einen ein in beängstigender, nicht zu bewältigender Fülle. Man ist verwirrt, man bewundert und staunt, man hält den Atem an; aber was schließlich bleibt, ist doch das Grauen. Und man kann sich leider nicht damit trösten, daß dies alles ja nur Spiel ist. Wohl ist es Spiel, aber Galeerensklaven, Verdurstende, Aussätzige, Ertrinkende, gemarterte Völkerschaften, das alles hat es gegeben und, was schlimmer ist, gibt es noch heute. Wer wagt es angesichts des Weltkrieges zu sagen, daß diese Filmscheußlichkeiten nicht noch überboten werden können? Und die Ufa-Wochenschau, die unmittelbar vor dem großen Film gezeigt wurde, ließ auch keinen Zweifel, daß die Welt sich in den letzten zweitausend Jahren wenig oder gar nicht geändert hat. Statt der römischen Flotte sahen wir einen riesenhaften Ozeandampfer, statt Wagenrennen einen wüsten Rugbywettkampf, und daß auch der Krieg nicht fehlte, Bilder vom chinesischen Kriegsschauplatz, weiße und farbige Soldaten. Nein, da war kein großer Unterschied. Wir leben in einer reichen, wilden, schönen und schauerlichen Welt, das predigte der Film mit großer Eindringlichkeit.

Und nun tönten auf einmal diese Worte auf uns ein: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid!“ — Tönten, sage ich, denn die begleiteten Bilder waren verhältnismäßig nebensächlich. Es waren die Worte, die wirkten; ja sie wirkten, das war das Merkwürdige. Sie wirkten, wie sie wohl damals auf das arme von den Römern geknechtete Judenvolk gewirkt haben mochten, zu denen sie zuerst gesprochen wurden.

Ich selbst und viele Andere hätten wohl gedacht, daß in dieser Umgebung Worte Jesu nicht gehört werden können. Aber ich muß sagen und bitte alle Pfarrer, die dies etwa lesen, dafür um Verzeihung, daß ein Wort Jesu von der Kanzel herab mich noch nie so getroffen hat, wie in dieser, man kann wohl sagen heidnischen Umgebung. In der Kirche ist man fromm gestimmt, hat die laute Welt draußen gelassen und ist „empfänglich“, wie man so sagt. Hier aber war ich jedenfalls auf nichts gefaßt, schwamm nur hilflos im Strudel der Erscheinungen, dachte gar nicht mehr recht daran, daß dieser Film unter anderm auch von Christus handeln würde. Und da kam das Ganz andere; plötzlich stand es da: „Kommet her zu mir, alle, die ihr mühselig und beladen seid!“

Selbstverständlich lag die Wirkung außerhalb aller Regie- und Schauspielkunst. Es ist mir außer allem Zweifel, daß die Christusszenen ebenso wie der ganze Film aus einem rein weltlichen, ganz und gar unfrommen Geiste stammen. Und Christus kann man eben nicht inszenieren, wie man ein Wagenrennen inszeniert. Es war auch viel Kitsch dabei, wie mir schien; zum Beispiel die gräßlichen steinbehauenen Tafeln, auf denen die Schrift erschien, die blutigen Fußspuren bei der Kreuztragung und manches Andere. Dankbar empfand man nur, daß Christus nicht selbst auftrat, daß bloß seine Hände sichtbar wurden. Aber immerhin: was hier wirkte, wirkte nicht durch Filmkunst, sondern trotz aller Filmkunst. Christus selbst wirkte, auch hier, gerade hier!

Und was man so oft gedankenlos hört und vielleicht auch ohne ganz tiefe Überzeugung ausspricht, das wurde einem hier zur felsenfesten Sicherheit: es gibt keinen anderen Ausweg für die leidende und irrende Menschheit als den Weg, den Christus uns gezeigt hat, — den Weg der Liebe!

Ob der Film wohl auf mich allein so gewirkt hatte? Mühselige und Beladene gibt es doch überall, selbst bei Kinobesuchern. Ich forschte beim Hinausgehen in den Gesichtern, es war nicht viel zu erkennen. Nicht weit von mir hatte ein Mann gesessen, mit einem wohl vom Kriege grauenhaft verunstalteten Gesicht. Nach ihm suchte ich, das war doch sicher ein Mühseliger und Beladener; ich konnte ihn aber nicht entdecken. „Kolossale Bilder!!“ sagte ein Herr, „wie sie das wohl alles machen?“ Ein kleiner Junge weinte, wahrscheinlich über etwas ganz Anderes, aber ich bildete mir ein, daß wir vom gleichen Geist getroffen seien, und streichelte ihn heimlich ein bißchen.

Aber wer weiß, — vielleicht ist doch in Manche, die niemals in die Kirchen gehen, ein Strahl gefallen. Wenn Gott wirken will, so können ihn alle Teufel nicht hindern, ja, sie müssen ihm dienen, und sogar das Kino muß ihm dienen, wenn er es will!

Das war wohl die wertvollste Erkenntnis, die ich aus dem Film „Ben-Hur“ mit nach Hause brachte.

Bethel Marie Schenck

Vom Weltprotestantismus der Gegenwart

Der englische Protestantismus und das Book of Common Prayer

In den letzten Monaten ging der neue Entwurf für das Common Prayer Book, von dem hier schon die Rede war, durch das Fegfeuer der öffentlichen Diskussion. Alle Zeitungen waren voll von Erörterungen. Allerlei Kirchenversammlungen nahmen dazu Stellung. Kirchliche und politische Führer äußerten sich zu dem Entwurf, der für die künftige Gestaltung des religiösen Lebens der englischen Staatskirche von größter Bedeutung werden kann, so die Bischöfe von Winchester und von Gloucester. Die anglo-katholische Partei hatte ihr Programm in einem Green Book ausgeführt, dem die Modernisten ihr Grey Book gegenüberstellen.

Der Entwurf ist ein Versuch, Ordnung und Norm in das gänzlich verworrene kirchliche Leben der englischen Staatskirche zu bringen. Wenn man diese Kirche lobte, so konnte man von ihr sagen, daß es „die geräumigste Kirche der Welt“ sei. Aber hinter diesem Lob steckt doch die Tatsache, daß in dieser Kirche ein Jeder machen konnte, was er wollte. Es gab keine wirklich zwingende Autorität für die Gesamtkirche. Auch der Erzbischof oder die Bischofsversammlung besitzt nicht diese Autorität oder die Macht, den einzelnen Bischof, der etwa sich den Beschlüssen einer solchen Versammlung nicht fügen wollte, zu zwingen. In den einzelnen Diözesen herrschen deshalb die größten Meinungsverschiedenheiten und Formunterschiede, die auch der Bischof nicht zu einer kirchlichen Einheit verbinden kann. Es handelt sich dabei nicht nur um Richtungsunterschiede, wie sie in andern Kirchen auch vorkommen, sondern um tiefer greifende Gegensätze, im Wesentlichen um evangelische Glaubensfreiheit und reformatorische Erkenntnis einerseits und um das katholisierende Kirchenideal der Anglo-Katholiken anderseits. Der neue Entwurf ist ein Versuch, den widerstrebenden Tendenzen Halt zu gebieten, eine einheitliche Ordnung herzustellen, in der es allerdings auch Platz geben soll für die Freiheit. Dadurch soll der Weg zum Chaos verrammelt werden, dem nach Aussage englischer Bischöfe das Staatskirchentum zutreibt, wenn die Reform nicht durchgehen wird.

Innerhalb der anglikanischen Kirche selbst ist ein scharfer Kampf. Der evangelische Teil, wie er etwa durch die Evangelical Alliance, durch den Bischof Knox (früher von Manchester), durch Bischof Barnes von Birmingham vertreten wird, bekämpft die Neuerungen der Liturgie in der Überzeugung, daß sie die reformatorische Grundlage der Staatskirche erschüttern und eine starke Annäherung an Rom bedeuten. Die Anglo-Katholiken, für die die Reformation überhaupt ein Irrtum ist, suchen im neuen Entwurf die Deckung für ihre katholisierenden Tendenzen. Der Bischof von London erklärte, daß das Buch „alles enthalte, wofür sie seit den letzten vierzig Jahren gekämpft hätten“.

Die anglo-katholische Partei glaubt trotzdem ihr Ziel in der Revision noch nicht erreicht zu haben.

Dies gilt allerdings nicht von allen, sondern von der extremen Richtung dieser Partei. Diese hat ihre Hauptstütze in den ordensmäßigen Gesellschaften wie in der der Society of St. John the Evangelist, die Benson im Jahre 1866 gegründet hat, oder in der Society of the Sacred Mission, 1891 von Kelly gegründet, oder in der Community of the Resurrection, 1892 von Bischof Gore gegründet. In einigen dieser Gesellschaften wurde schon 1898 die benediktinische Regel eingeführt. Ein Teil der Mönche ist dann auch zur römisch-katholischen Kirche übergetreten. Neben diesen Orden kämpfen die Gesellschaft von St. Thomas of Canterbury, und die Society for Reunion für die katholische Sache. Sie halten auf gute Fühlung mit der katholischen Kirche und namentlich mit den Moines d'Union des Eglises in Amay-Schotenhof in Belgien, die die besondere Aufgabe bekommen haben, für die Wiedervereinigung der Kirchen, d. h. im besonderen für die Uniatkirchen zu wirken.

Die große Masse der anglikanischen Geistlichen, die Modernists, und auch Laien sehen in dem Entwurf viel eher einen Versuch, der Unordnung Halt zu gebieten, der englischen Kirche zu berechtigten Reformen zu verhelfen und die Disziplinargewalt der Bischöfe zu stärken.

Schwierig war die Stellung der protestantischen Freikirchen. Ihre Beteiligung an diesem Kampfe wurde ihnen von anglo-katholischer Seite, namentlich von Seiten der Church Times, als eine Einmischung in die inneren Verhältnisse der Staatskirche verdacht. Sie sehen aber das Recht zu dieser Beteiligung in der Tatsache, daß der Entwurf vor das Parlament kommt, nur durch dieses gesetzliche Kraft erhalten kann und dadurch die Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse und auch die Neuordnung der Staatskirche eine nationale Angelegenheit wird. Sie ist es auch dadurch, daß der Krönungseid des Königs und viele Parlamentsbeschlüsse ausdrücklich den protestantischen Charakter des englischen Volkes anerkennen.

Die protestantischen Freikirchen hielten sich mit ihrer Stellungnahme zurück, solange die Diskussion nur innerhalb der anglikanischen Staatskirche stattfand. Nun kommt aber der neue Entwurf vor das Parlament, das über Annahme oder Verwerfung zu entscheiden hat. Damit tritt der Entwurf vor die ganze Nation, und daraus leiten auch die protestantischen Kirchen das Recht ab, dazu Stellung zu nehmen. Das ecclesiastische Komitee des Parlaments hat sich auch bereits mit den verschiedenen Kirchen in Verbindung gesetzt, um sich zu informieren. Die Baptist Union wies bereits den Vorwurf der Einmischung in anglikanische Angelegenheiten zurück. Die Baptist Times sagte in ihrer Nummer vom 22. September, daß die anglikanische Staatskirche die gewünschte Freiheit haben könne in derselben Art und zu denselben Bedingungen, wie die Freikirchen sie auch haben, nämlich durch Trennung vom Staat.

Am 20. September hat sich auch das Federal Council of the Evangelical Free Churches of England offiziell mit dem Prayer Book befaßt. Es ist die Gesamtvertretung der englischen Freikirchen, also der Kongregationalisten, Presbyterianer, Methodisten, Baptisten, Quäker und der Huntington-Gemeinschaft. Auf dieser Versammlung hielt der Moderator des Federal Council, Carnegie Simpson, eine bedeutsame Rede, die vom British Weekly und der Christian World abgedruckt wurde und in der Presse weithin kommentiert wird. Carnegie Simpson (Schotte) ist Professor am Westminster-Seminar der Presbyterianischen Kirche Englands und mit Principal Garvie, Principal Selbie und Vernon Bartlett einer der theologischen Führer der älteren Generation. Nach dem mir vorliegenden Manuskript führte er im Wesentlichen Folgendes aus:

Zunächst wahrt er dem englischen Protestantismus, wie er auch in den protestantischen Freikirchen vertreten ist, das Recht, sich zu dieser scheinbar nur die anglikanische Kirche betreffenden Frage zu äußern. Denn die Einführung des Prayer Book steht unter der sogenannten Enabling Act, die zwar der Kirchenversammlung wichtige Vollmachten gab, aber unter der ausdrücklichen Bedingung, daß sie „der Kontrolle und Autorität Seiner Majestät und den beiden Parlamenten unterstehen“. Das ecclesiastische Komitee des Parlaments hat die Vorschläge der Church Assembly zu prüfen im Blick auf die konstitutionelle Rechtsausführung der Untertanen Seiner Majestät. Das Parlament kann keine Vorschläge ändern und letzten Endes nur Ja oder Nein sagen und eine eventuelle Annahme dem Könige zur Genehmigung empfehlen. Mit dem Hinweis auf diese rechtliche Lage weist Carnegie Simpson den Vorwurf der Einmischung in innere Angelegenheiten der anglikanischen Kirche zurück.

Carnegie Simpson versichert sodann die englische Kirche der vollen Sympathie der Freikirchen in ihrer Anstrengung, ihre Gottesdienste zu bereichern und sie den neuen Bedürfnissen anzu-

passen. Er betont auch, daß die englischen Protestanten Vieles in dem neuen Entwurf von ganzem Herzen billigen, Anderes aber erregt ihre schweren Befürchtungen. Er selbst, der ein „nüchterner presbyterianischer Konstitutionalist ist" und nicht ein „wilder anglo-katholischer Bolschewist", würde durchaus die Autorität der anglikanischen Bischöfe in dieser Angelegenheit zu stärken wünschen; aber er fürchtet, daß trotz den vorgeschlagenen Maßnahmen die spätere Führung den Händen der Bischöfe entgleiten werde und sie nicht imstande sein werden, unbotmäßige anglokatholische Elemente im Zaume zu halten.

Die Befürchtung betrifft vor allem die sogenannte Reservation, d. h. die Aufbehaltung der Abendmahlselemente. Der Entwurf bestimmt zwar, daß diese Aufbehaltung nur für Krankenkommunion stattfinden und daß keinerlei besonderer Gottesdienst damit verbunden werden dürfe, um so jene Lehre und Praxis fernzuhalten, die etwa zu einer Anbetung der Abendmahlselemente führen könnte. Aber es besteht keine Sicherheit, daß die Extremen bei diesen Beschränkungen sich nicht werden aufhalten lassen, so daß ein Teil dem Sinn des Entwurfes treu bleiben würde, während der andere ihn langsam umböge in römisch-katholischem Sinn. „Diese Vieldeutigkeit ist charakteristisch anglikanisch." Würde der vorliegende Entwurf in die Kirche eingeführt werden in dem Sinn und Geist, in dem er geschaffen ist, so würde Carnegie Simpson darin keine wesentliche Abweichung von reformierter Lehre und evangelischer Religion sehen können. Aber er fürchtet die hinter dem Entwurf wirkenden Kräfte, die nach einer ganz andern Richtung zielen, und die von der bischöflichen Gewalt nicht gehemmt werden können. „Denn wenn Unregelmäßigkeiten und Ungesetzmäßigkeiten zwar in Norwich abgelehnt, in Birmingham bekämpft werden, während man in Truro freundlich dazu lächelt und in London zustimmend nickt, wird daraus eine kirchliche Disziplin entstehen, die einfach zum Lachen ist."

Die Frage ist daher, wie die Kirche die Neuordnung schützen und für ihre treue Beachtung sorgen will. Es ist Pflicht der Kirche, die Nation darüber aufzuklären. Sie muß es im Interesse ihrer Ehre tun. Denn die Genehmigung des neuen Entwurfes ist ein Konkordat mit der ganzen Nation, die sich muß darauf verlassen können, daß er auch durchgeführt wird, wie er gegeben ist.

Carnegie Simpson verlangt daher, daß die Kirche der Nation eine wesentliche und genügende Garantie gebe für die Aufrechterhaltung des Entwurfes, bevor er Gesetz werde. Er stellt sich damit ebenso sehr jenen Protestanten entgegen, die unter allen Umständen eine Niederlage des Entwurfes wollen, und erklärt, daß eine solche leicht zu einem Pyrrhussieg des englischen Protestantismus werden könnte, wie er sich auch wehrt anderseits gegen jene anglo-katholischen Triebkräfte, die sich im Trüben einer solchen Situation regen können.

Diese Stellung des angesehenen Moderators des Federal Council wird für die Nation, soweit sie evangelisch interessiert ist, wohl geradezu als ein Wegweiser wirken. Wie sehr Carnegie Simpson damit die Überzeugung der englischen Freikirchen zum Ausdruck gebracht hat, geht hervor aus Äußerungen sowohl der kongregationalistischen Christian World als des presbyterianischen British Weekly und der Baptist Times. Das Federal Council selbst hat dem ecclesiastischen Komitee des Parlaments gegenüber geantwortet, daß es die Reformen des Entwurfes anerkenne, die eine Anpassung an moderne Bedürfnisse versuchen und gewisse unordentliche Gebräuche abstellen wollen, die „den reformierten und protestantischen Charakter der englischen Kirche gefährden". Es nennt dabei ausdrücklich die Reservation und verlangt, daß die besagten Garantien durch die Kirche von England gegeben werden sollten vor der Diskussion des Gesetzes im Parlament.

Der katholische Gewinn am neuen Prayer Book springt auch Katholiken in die Augen. So besonders eben jenen Moines d'Union. Dom Martin Collet sagt im Irenikon, der Zeitschrift dieser katholischen Mönche, ausdrücklich, daß jedenfalls aus dem gegenwärtigen englischen Konflikt, mit oder ohne Annahme des Prayer Book „eine neue formidable Gegenreformation in der anglikanischen Kirche hervorgehen werde, um den Episkopat zu zwingen, seine Zuflucht in der gemeinsamen Disziplin des großen Patriarchen des Westens zu suchen".

Mit dem Beschluß des Federal Council ist nun die Frage gestellt, mit der das Gesetz vor die ganze englische Nation treten wird. Die Annahme des Gesetzes wird nun wohl davon abhängen, ob die englische Staatskirche imstande ist, solche Garantien zu bieten.

Zürich Adolf Keller

Vom Katholizismus der Gegenwart

1. Der katholische Aktivismus und die Jugendbewegung. 2. Der neue Literaturstreit. 3. Rückblick auf den Fall Wittig. 4. Katholikentag und Dazugehöriges. 5. Konnersreuth

Es ist schwer, mit der regelmäßigen Berichterstattung wieder anzufangen, nachdem es (hauptsächlich infolge meiner Mitarbeit an der Universitätsgeschichte von Marburg) eine längere Pause gegeben hat. Was ist doch alles inzwischen im weiten Umkreis des „Katholizismus" passiert!

Das Bemerkenswerteste ist jedenfalls die Tatsache, daß die Krisis der „katholischen Bewegung", die wir schon seit längerer Zeit kommen sehen, nunmehr ganz offenkundig geworden ist. Das Wesentliche der Krisis besteht natürlich nicht darin, daß einige katholische Dichter sich darüber beschweren, daß sie von ihren Bischöfen nicht zu Tisch geladen und nicht mit Geburtstagsgratulationen bedacht werden; so grotesk auch der „Fall Mumbauer" war, daß dieser großzügige Vorkämpfer katholischer Literatur und Mitherausgeber des „Literarischen Ratgebers" zu seinem 60. Geburtstage, am 27. Juli, von aller Welt beglückwünscht wurde, nur nicht von dem Bischof von Trier, in dessen Diözese er Priester ist. Die Krisis hat vielmehr ihren eigentlichen Kernpunkt darin, daß im „katholischen Aktivismus" die Laienkräfte aufgerufen sind zu selbständiger Mitarbeit im Organismus der Kirche (in Presse und Dichtung; in Liturgie und Politik), daß aber gleichzeitig dieses „Laienapostolat" nach der Absicht der höchsten hierarchischen Stellen der Kirche ausgestaltet wird als „katholische Aktion" in unmittelbarer Leitung am Gängelband der Bischöfe und der von ihnen bestellten geistlichen Führer.

Am unmittelbarsten in dieses Dilemma zwischen selbsttätigem „katholischen Aktivismus" und päpstlich-episkopalistischer „katholischer Aktion" wurde die katholische Jugendbewegung in Deutschland hineingestellt. D. h. es handelt sich ja nur noch um Reste der einst so stolzen und hoffnungsfrohen „Bewegung", die als „Quickborn" (5900) „Normannsteiner" (ca. 500) „Kreuzfahrer" (?) oder „Großdeutsche" (?) oder „Jungborn" (ca. 3000) „jugendbewegt" geblieben waren und sich noch nicht im „Neudeutschland" (ca. 12 500) oder in der „Deutschen Jugendkraft" oder einem anderen der großen Verbände kirchlich hatten einorganisieren lassen. Sie bekamen alle im Laufe dieses Sommers durch ihre Vereinsleiter von einer nicht öffentlich publizierten Verfügung der Fuldaer Bischofskonferenz zu hören, wonach sie in Zukunft als katholischer „Verein" nur zusammenbleiben könnten, wenn sie einen geistlichen Führer annehmen, der von der kirchlichen Behörde anerkannt ist und wenn sie ihre Zeitschrift unter Vorzensur zu stellen bereit sind. Nicht alle haben auf diesen Druck nachgegeben; sondern viele wichen aus, indem sie als „Schar", d. h. als Komglomerat einzelner katholischer Jugendbewegter zusammen bleiben zu können glaubten. Doch im Ganzen dürfte die Eingliederung der selbstgewachsenen Jugendbewegung in die „katholische Aktion" gelungen und vollendet sein.

*

Bedeutend mehr Aufsehen in der Öffentlichkeit erregte der neue Literaturstreit. In der „Schönen Literatur" (Okt. 1926 Nr. 10) begann Josef Winkler, der Dichter des „tollen Blomberg", mit der Attacke gegen die viel ausposaunte katholische Literaturrenaissance", die „trotz myriadenhafter Lobreden eitel Schaumschlägerei sei". Schuld daran seien die geistlichen Kritiker, die, der eine mehr, der andere weniger geschickt, die Bücher „ihrer" Autoren nach der Gesinnung mehr zensieren als nach dem Gehalt. Selbst in der „Schöneren Zukunft" (1926 Nr. 50) klagte dann der österreichische Konvertit J. A. Lux über das „katholische Literaturelend" unserer Tage. Ein katholischer Autor könne von katholischen Verlegern nicht leben; ein führendes katholisches Blatt in Österreich habe ihm geschrieben, „die Mitarbeiter möchten ihre Beiträge als Apostolat auffassen". Auch Lux sieht den Hauptgrund des katholischen Literaturelends in der literarischen Betätigung des katholischen Klerus, dessen seichte, aber gesinnungstüchtige Romane den Markt überschwemmen (vgl. dazu den Artikel „von einen Katholiken" „über Kath. Literaturelend" in Frankf. Z. Lit. Blatt vom 27. März 1927). Unter Wiederaufnahme schon früherer Auseinandersetzungen (vgl. den Briefwechsel zwischen A. Fr. Binz und dem Jesuiten Fr. Muckermann in Beil. der Germ. 14. Febr. 1925) wurde der Streit in die volle Öffentlichkeit getragen durch die auf dem rheinischen Dichtertag in Koblenz gehaltene Rede von Jakob Kneip über „Dichter und Kirche" (s. Beil. der Germ. 23. Juli 1927; vgl. auch die Rede mit Dr. Eberles Antwort in „Schönere Zukunft" Nr. 47) und die im Anschluß an Mumbauers Geburtstag von A. Fr. Binz unternommene Flucht in die nichtkatholische Öffentlichkeit („Kirchenbehörde und Literatur" Fft. 3. August 1927 2. Morgenbl.). Daß der Saarbrückener Binz, der Biograph von Franz Herwig und Herausgeber der Sammlung „Dichter und Gegenwart", nicht nur die Ausführungen von Jakob Kneip und von Peter Dörfler (in der leider uns nicht zugegangenen „Festschrift für Joh. Mumbauer") unterstreicht, sondern geradezu seinen eigenen Bischof (von Trier) an den Pranger stellt („die geradezu herausfordernde Mißachtung geistiger Arbeit durch die Kirchenbehörde ist für alle Katholiken, die sich um die Herausführung des Katholizismus aus dem ‚Exil' bemühen, wieder einmal ein Beweis, daß sie von ‚offizieller' Seite gegenwärtig nichts mehr zu hoffen haben") — wurde als „Zeichen der Zeit" gewertet. Der Jesuit Fr. Muckermann, als Herausgeber des „Gral" der offizielle Fachmann für katholische Literatur, schrieb in der Köln. VZ (vom 7. Aug. Beil.) flugs über die hier zutage tretende „Tragödie": „Es handelt sich um eine innerkirchliche Krise". „Es ist eine Spannung vorhanden, die das kirchliche Empfinden zu sprengen droht." Seit den Fällen, die mit den Namen Wittigs, Leo Weismantels, Ernst Michels verknüpft sind (s. unten), wolle „ein gewisser innerkirchlicher Antiklerikalismus" nicht mehr zur Ruhe kommen. Im Ganzen warnte Muckermann vor „gewaltsamen Operationen". Gewiß „eine Weltkirche kann nicht sentimental sein, aber

die Erfahrung, die zu reifer Güte wird, sollte ihr eignen". Die Antwort hierauf erfolgte in einem anonymen Artikel „Um die Mündigkeit der katholischen Laienwelt" von Spectator (FZ. 11. Aug. 1. Morgenbl.). Darin wird zunächst die Flucht in die nichtkatholische Presse damit gerechtfertigt, daß Beispiele genug angeführt werden dafür, daß in der katholischen Presse heute eine freie Aussprache nicht möglich ist. Die Diskussion in der Köln. VZ. über das Nackte in der Kunst mußte „auf höheren Befehl" abgebrochen werden; die Artikel Michels über „Begegnungen zwischen den Bekenntnissen" konnte in der Germ. nicht zu Ende gebracht werden, weil der Fürstbischof von Breslau den weiteren Abdruck verbot. Die „Rhein-Mainische Volkszeitung" steht seit längerer Zeit unter kirchlichem Druck. Usw. Von der Germania ist nicht nur früher schon dem sehr selbständigen Zentrumspolitiker Dr. H. Teipel gekündigt worden, sondern neuestens auch dem Feuilletonredakteur Hans Heinrich Bormann. Die katholischen Schriftsteller, die frei über die Nöte ihrer Zeit sprechen wollen, „müssen extra muros eine Plattform suchen". Sodann verwahrt sich der Anonymus, der sich zur „Unruheäußerung glaubenstreuer Katholiken" bekennt, gegen den Ausdruck „Antiklerikalismus". Nicht darum geht es, „sondern um die brennende Frage der Mündigkeit"! Und dabei wird auf die Broschüre von Leo Weismantel „Der Katholizismus zwischen Absonderung und Volksgemeinschaft" (Verlagsdruckerei Würzburg 1926) hingewiesen, in der es heißt: „Es ist ein Faktum der Kirchengeschichte, daß der Laie, daß das Volk bis zur Stunde ein ‚Betreuter', und damit auch Bevormundeter der Priesterschaft gewesen ist, ebenso wie es richtig ist, daß das heutige Wirken der Kirche in der Welt für das Laienvolk eine ‚Mündigkeit' fordert, die der katholische Laie bis heute noch nicht besitzt". Die Antwort Muckermanns (in der Augsb. Postz. vom 23. Aug. Nr. 190) hielt sich nicht auf der Höhe der Diskussion, wenn er den Hauptnachdruck auf die „Demokratie" der „Frankfurter" legt, die sich der ausgeplauderten Redaktionsgeheimnisse der Zentrumspresse freue, und mit dem Rate schließt: „Bedrängte katholische Seelen gehen anderswohin, als zu demokratischen Gewissensräten." Es geht in der Tat um das Problem, ob eine mündig und geistig selbständig gewordene Laienschaft an der katholischen Aktion sich beteiligen kann.

*

Das wird auch noch einmal deutlich bei dem jetzt an der Hand der Akten möglichen Rückblick auf den Fall Wittig. Wittig hat sich im Juli verheiratet und zwar mit einer in der katholischen Jugendbewegung tätigen Anhängerin, die wegen ihrer Treue zu Wittigs Sache von den Funktionären der katholischen Frauenvereine fast zu Tode gehetzt und aus dem Vaterhaus ausgestoßen worden war. Ich habe die Beiden auf der Rückreise von Prag in Neusorge besucht und kann bezeugen, daß das Häuschen, das sich Wittig im letzten Jahre mit lauter Junggesellenstübchen erbaut hat, ein monumentaler Beweis dafür ist, daß er bis vor kurzem an eine Ehe nicht gedacht hat. Er bekommt natürlich Hunderte von Briefen, wie den, der am Morgen meines Dortseins ankam: „Ich möchte annehmen, daß auch Sie, wie viele andere Priester in ähnlichem Falle, das erträumte Glück in einer solchen ‚Ehe' nicht finden, daß immer wieder der Charakter indelebilis durchscheinen und Sie mahnen und erinnern wird an früheres priesterliches Glück." „Sie haben einst so schön geschrieben über das Gebet. Dieses Almosen will ich — und mit mir hoffentlich viele Ihrer früheren Lesegemeinde — Ihnen gern schenken." Ein Gebet mit der Bitte um eine unglückliche Ehe?!

Wie katholisch Wittig im Grunde seiner Seele denkt und ist, zeigt die mit Eugen Rosenstock zusammen herausgegebene Publikation „Das Alter der Kirche". Kapitel und Akten (Fünf Hefte zu je M. 5.35. Verlag Lambert Schneider, Berlin). Erschienen ist bis jetzt die erste Lieferung, acht Aufsätze über die Stiftung der Kirche enthaltend, teils von Rosenstock, teils von Wittig, ohne Verfasserunterscheidung: „Wenn es wahr ist, daß nur in der Polyphonie der vom Geiste Getroffenen die Wahrheit ist, so hoffen wir, daß die Zweistimmigkeit dieses Buches ein Weg dazu ist, daß sich einmal alle Stimmen in demselben Geiste vereinigen." Hier ist Katholizismus im besten Sinn, besonders in den Aufsätzen, die als Beitrag Wittigs erschlossen werden können: „Die katholische Kirche ist meine ureigenste Angelegenheit; ich bin im Innersten an ihr beteiligt; ich kann mit Niemandem zusammensein, ohne daran zu denken, wie er zu meiner Kirche, also zu mir stehen mag; ich muß horchen und aufhorchen auf jeden Klang aus dem Innern der anderen Seele; ich muß danach verlangen, daß alle Menschen zu meiner Kirche gehören." Es ist der Katholizismus, losgelöst von den römischen Rechtsformen, der so spricht. Wer ihn besucht, wird am Herrentag eingeladen, mit ihm und seiner Frau die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi, in freier Gestaltung der altüberlieferten Meßform zu feiern.

Wie bei diesem echt katholischen Menschen die Loslösung von der römischen Form der Kirche vor sich ging, erzählt in Akten und Briefen der fünfte Band des „Alters der Kirche", der unmittelbar auf den ersten folgte. Höchst interessant und instruktiv für Jeden, der das Ringen von Autorität und Freiheit im Katholizismus der Gegenwart verfolgen will! Besonders wichtig ist auch der kanonistische Kommentar, der im langen Schlußkapitel von einem der in der katholischen Kirche noch verbleibenden geistlichen Freunde Wittigs gegeben ist (ein Auszug daraus in FZ vom 2. Okt. 1. Morgenbl.). — Die allerschwierigste und grundsätzlichste Form der Auseinandersetzung zwischen katholischer Aktivität und „katholischer Aktion" geht jedenfalls nicht innerhalb des Laientums oder der Jugend, sondern innerhalb der Theologenwelt vor sich.

Der durch seine Newmanausgabe bekannte Pfarrer Dr. M. Laros (aus der Trierer Diözese) berichtet im „Neuen Ufer" (Beil. der Germ. 8. Okt. 1927) über den am 7. Aug. 1927 gestorbenen Domvikar von Münster Dr. Hermann Kerkhey, der, obwohl er Doktor Romanus war, die ihm einst (1896) zugedachte Professur für Philosophie in Münster nicht bekam; weil er sich als Gegner des Thomismus bekannte und der nun zeitlebens bis zu seinem Tod (mit 61 Jahren) Domvikar blieb und ununterbrochen wissenschaftlich in die Schreibtischschublade hineinarbeitete, allerdings mit großem persönlich-religiösem Einfluß auf einen Kreis freier gerichteter jüngerer Freunde. Laros schildert dies Leben als ein „modernes Heiligenleben". Nach allem, was man glaubhaft hört, gibt es an den meisten theologischen Fakultäten (aber auch Ordensschulen) noch mehr solcher merkwürdiger „Heiligenleben", wobei der Konflikt zwischen persönlich-wissenschaftlicher Gewissenhaftigkeit und dem kirchlichen Gehorsam in solcher Askese der Selbstentäußerung der öffentlichen Wirksamkeit gefunden wird, die keineswegs Feigheit, sondern Heroismus sein will. Wittigs Vergehen (nach der Meinung seiner katholischen Freunde) ist, daß er zu solchem heiligmäßigen Heroismus sich nicht bereit fand, sondern getragen von dem äußeren Erfolg seiner Bücher (in denen er einer großen Gemeinde religiös etwas zu sagen hatte), und begünstigt durch die Ungeschicklichkeiten der kurialen Behörde sich im Widerstand versteifte. Die Ungeschicklichkeiten, ja Rechtsverletzungen der geistlichen Behörden, das System der Denunziation durch die Amtsbrüder, die immer wieder durchbrechende Angst vor größeren Skandalen mit Rücksicht auf die schwebenden Konkordatsverhandlungen, die Skala der bischöflichen Warnungen und Funktionsentziehungen bis zur kurialen Zensurierung und zum Bruch, auch die Praxis der Geheimerlasse, die oft einen ganz anderen Sinn verraten, als die öffentlichen Erlasse (S. 162) — all das liegt jetzt aktenmäßig klar an dem Beispiel eines einzelnen Falles vor uns. Und man hört von neuen Zensurfällen, die nur mit Rücksicht auf das Konkordat zurückgestellt sind. Man kann nicht sagen, daß „die katholische Aktion" durch diese Bloßstellung an Anziehungskraft gewonnen hätte!

*

Es ist ganz klar, daß die Krisis nur Einzelne, und nur „die katholische Intelligenz" getroffen hat, während „das katholische Volk" nach dem Urteil Fr. Muckermanns („Das Neue Ufer", Beil. d. Germ. vom 27. Aug.) in „ungebrochenem Glauben" auf Katholikentagen, Wallfahrtsfesten und sonstigen großen Gelegenheiten eine „Lebenskraft" zeigt, „die offenbar stärker ist als all die zersetzenden Kräfte, die der übersteigerte Intellektualismus und die krankhafte Skepsis von heute auslösen". Von den bemerkenswerten katholischen Tagungen des Sommers (Pax Romana in Warschau; süddeutsch-schweizerischer eucharistischer Kongreß in Maria-Einsiedeln; internationaler katholischer Kongreß auf der Mehrerau bei Bregenz; Görresgesellschaft in Mainz u. A.) sind besonders zu erwähnen, die Akademikertagung in Breslau und Neiße (3.—6. Oktober), wo über das Generalthema der „Einheit der Kirche" verhandelt wurde, sowie die Generalversammlung der Deutschen Katholiken in Dortmund (5.—9. September), deren Aufgabe es war, nachdem einzelne prominente Katholiken (Teipel und E. Michel) und Zentrumsabgeordnete (wie der bayrische Dichterindividualist Leo Weismantel und Dr. Wirth, sowie der evangelische Zentrumsmann Adam Roeder) in der Stellung zum Reichsschulgesetzentwurf ihre eigenen Wege gegangen waren, die Einigung der deutschen Katholiken bezüglich der Schulforderungen wieder zu dokumentieren. Die Dissentierenden kamen nach dem Katholikentag in Heidelberg mit einzelnen ihnen nahestehenden Zentrumsabgeordneten (Joos, Frau Teusch) in Heidelberg zusammen; und es scheint, daß hier ein vorläufiger Burgfriede vereinbart wurde. Viel bemerkt wurde die Rede des Reichskanzlers Dr. Marx über „Erziehungspflichten der Eltern im deutschen Volksleben", welche in liberalen Zeitungen (z. B. Köln. Zeitung, Frankf. Z.) die Frage aufwerfen ließ, ob dem amtierenden Reichskanzler die Elternrechte über dem staatlichen Erziehungsrecht stünden. Von dem Eucharistischen Kongreß in Chicago wurde die Feier einer Monstremesse im Freien auf dem Stadion der Roten Erde übernommen, welche der Nuntius Pacelli vor 120 000 Menschen und etwa 12 000 Fahnen zelebrierte. — Die Reisen des Nuntius durch Deutschland, der im September auch die kirchlichen Festtage in Trier besuchte, gestalten sich nach guten Nachrichten, die ich bekam, immer fürstlicher. Die Eisenbahnverwaltung stellte den Salonwagen (umsonst?), die französische Besatzungsbehörde den Doppelposten vor dem Absteigequartier. Die Reisen haben natürlich den Neben-, bzw. Hauptzweck, die Bischöfe des Westens für die im Konkordat zu erweckende neue Zirkumskription der Bistümer, d. h. für die Verkleinerung der Diözesen Köln und Trier zu gewinnen.

*

Den „ungebrochenen Glauben" des katholischen Volkes beweist nur allzu sehr das „Phänomen Konnersreuth", über das an anderer Stelle ausführlich berichtet ist. Die „katholische Intelligenz" einschließlich der Bischöfe ist skeptischer als die sen-

sationslüsterne Großstadtpresse, von der ein Lufthauch bis in die Spalten der Devaranneschen Artikel gedrungen zu sein scheint. Im Oktober 1926 suchte ich auf Grund des Artikels von Mayrhofer in der Allg. Rundschau und der eben erschienenen Broschüre von Witt den Weg nach Konnersreuth. Unterwegs besuchte ich einen Arzt, den ich als anerkannten Internisten mitnehmen wollte. Er erklärte mir als das Wesen der Hysterie (von der die Mediziner doch viel mehr wissen, als in den Artikeln über Konnersreuth zugegeben wird), daß die Kranke in scheinbarer Harmlosigkeit ständig und raffiniert daran arbeite, Anderen ihre Zustände glaubhaft zu machen. Er verbot mir geradezu die Reise nach Konnersreuth als ein Unrecht an der Kranken; so bin ich bis heute fern geblieben. Ich habe aber alles über die Resl, die ein Opfer des Modekultus der kleinen Therese von Lisieux geworden ist, gelesen. Religionsgeschichtlich interessant ist, wie die „hysterische Atmosphäre" um Konnersreuth wächst und wie man (z. B. bei dem Redakteur der Augsb. PZ. Alfons Wild) schon die Gedankengänge lesen kann: Auch wenn alles ganz natürlich hergeht, so ist doch soviel Frömmigkeit und Gnade von Konnersreuth fortgetragen worden, daß dort ein Gnadenort unter allen Umständen im Entstehen sein muß. Das ist die Beweisführung des päpstlichen Entscheids zu Ende des Mittelalters, als ein Steinmetz den Kopf der heil. Anna im Mainzer Dom gestohlen und nach seiner Vaterstadt Düren gebracht hatte: Die Heilige habe durch soviel Wunder an ihrem neuen Aufenthaltsort bewiesen, daß sie mit ihrer Reliquie in Düren im Herzogtum Cleve bleiben wolle. Wie eines schönen Tags in Lourdes der Grenzpunkt trotz der gegnerischen Bedenken des zuständigen Bischofs überschritten war, so scheint er mir in Konnersreuth auch schon überschritten. Man hat die Sache zu lang laufen lassen. Das scheint mir schon aus der neuesten Kundgebung des Regensburger Ordinariats hervorzugehen, welche sich auf die fünfzehntägige, ununterbrochene Beobachtung durch vier Mallersdorfer Franziskanerinnen beruft, die vorher und nachher beeidigt wurden. Dann heißt es: „Der umfangreiche eingehende Bericht des Herrn Sanitätsrats Dr. Seidl mit einem Passus aus der Hand des Herrn Universitätsprofessors Dr. Ewald nötigt in Verbindung mit den zwei Gruppentagebüchern der vier Schwestern zu der Überzeugung, daß die ursprünglich angestrebte, aber nicht durchführbar gewesene Beobachtung in einem Spitale oder in einer Klinik auch keine besseren Erfolge hätte bringen können. Die somit gewonnene naturwissenschaftliche Grundlage bietet jetzt den Boden für die philosophisch-theologische Prüfung des Phänomens" (Augsb. PZ. 230). Das scheint also eine Kapitulation zu sein. Gleichzeitig hat aber der Erzbischof von Bamberg Dr. Hauck (Germ. 469) in einer öffentlichen Versammlung in Nürnberg eine ernste Mahnung nach Konnersreuth gerichtet: „Die Kirche kann verlangen, daß auch Therese Neumann ihrer Aufforderung entspricht und sich einer Beobachtung unterzieht, wo und in welcher Form und vor welcher Kommission die Bischöfe bestimmen. Gehorsam gegen die Kirche ist der Prüfstein katholischen Denkens. Ich hoffe, daß man auch in Konnersreuth auf die Mahnung der Bischöfe hört und alles tut, die auf Sensation beruhenden Besuche abzuweisen und fernzuhalten." An kritischen Stimmen ist der Aufsatz des Würzburger Theologieprofessors Dr. G. Wunderle (in Beil. der Germ. vom 17. Sept.) besonders beachtenswert, der zu den angeblich aramäischen Worten und der Geographiekenntnis des Kreuzigungsorts bemerkt, daß der Theologe mit der Zweckmäßigkeit solcher Visionen und Auditionen nichts anzufangen wisse und daß diese in der suggestiven Atmosphäre während des letzten Jahrs ins Ungeheure gewachsen sei. Eine Unbefangenheit der Aussage ist heute gar nicht mehr möglich. Vgl. auch den nüchternen Bericht des „Berliner Lokalanzeigers" vom 23. Sept. 1927: „Kritische Befragungen sind ihren Eltern ebenso wie ihren geistlichen Wächtern unangenehm." Auf die geschäftliche Seite der Sache deutet die „Konnersreuther Zeitung", die ab 14. Oktober in dem nicht 1000 Seelen umfassenden Landflecken erscheinen soll.

*

Von den Hauptereignissen des außerdeutschen Katholizismus, der namentlich in Frankreich und Italien nicht minder spannungsreiche Monate in diesem Sommer durchgemacht hat, sei in nächster Nummer berichtet.

Marburg Heinrich Hermelink

Aus der Welt der Mission

Erziehungsfragen

Zu den wichtigsten Aufgaben des Internationalen Missionsrates gehört die Sammlung von Material über brennende Fragen. Zur Zeit ist der Arbeiterstab des Missionsrates besonders damit beschäftigt, die kommende Jerusalem-Konferenz (vgl. die Umschau in der letzten Nummer) vorzubereiten. Zu diesem Zweck hat J. H. Oldham ein ungemein lehrreiches Heft über Religious Education verfaßt. (Es kann für 1 M. vom Internationalen Missionsrat, London 2 Eaton Gate, S. W. 1 bezogen werden.) Besonders wichtig ist darin die grundsätzliche Erörterung III „Erziehung im Lichte der christlichen Zielsetzung". Aber auch die Gedankengänge über „moderne Erziehungsgrundsätze" und über die „praktische Arbeit" verdienen starke Beachtung. Da derartige Hefte als Basis für Diskussionen gedacht sind, so ist nur zu wünschen, daß auch in Deutschland Fachleute, Pfarrer und Lehrer, Studienkränzchen mit diesem Thema bilden. Der Missionsrat ist für Kritik und Anregung sehr dankbar.

Wir in der Heimat gewinnen aus solchen Studien vor allem den Eindruck, daß die Nöte, die uns bedrängen, nicht vereinzelt sind, sondern daß wir an einem allgemeinen Weltschicksal teilhaben. Die Erinnerung daran ist geeignet, unserer eigenen Arbeit zu einem Aufschwung aus engem Kreise in größere Weite zu verhelfen.

Die allgemeine Erziehungsfrage hat an den verschiedenen Orten ihr eigenes Gesicht. Besonders reges Leben herrscht in dieser Hinsicht zur Zeit in

Afrika.

Zwei Tatsachen sind zu verzeichnen. Einmal nimmt die Schwierigkeit des Rassenproblems täglich zu. Eine vorzügliche Einführung in die Verhältnisse bietet Professor D. Julius Richter in der „Kolonialen Rundschau" 1927, Heft 7. Der Unterschied der drei Methoden: französische Verschmelzungspolitik, südafrikanische Absonderung und britische Erziehungs- und Verständigungs-Politik! Die letzte Methode gilt für ganz Aquatorial-Afrika. Sie ist für die Missionskreise von solcher Bedeutung, daß geradezu die Zukunft der afrikanischen Missionsarbeit von ihrer weiteren Geschichte abhängt. Denn diese Methode verzichtet darauf, die Schwarzen zu Engländern zu machen, und sucht eine bodenständige Eingeborenen-Kultur zu erzielen.

Zum Zweiten: Seit 1. Januar dieses Jahres sind die Grundsätze der Afrika-Konferenz von Le Zoute in praktischer Anwendung. Die Folge ist z. B., daß die Kinder in den ersten drei oder vier Schuljahren nur in der Muttersprache unterrichtet werden, daß religiös-sittliche Charakterbildung das Ziel des gesamten Unterrichtes bilden soll, wodurch vor allem der Religionsunterricht in staatlichen und privaten Schulen offiziell gesichert ist. Man liest das Nähere bei D. Martin Schlunk „Afrika im Lichte der Weltpolitik und der Weltmission" (Furcheverlag, Berlin 1927, 40 Pfg.). Dort erfährt man u. a., daß die Regierung der Goldküste den Erziehungsfonds von 40 000 Pfund Sterling in zehn Jahren soweit steigern will, daß er auf 350 000, also auf 7 Millionen Mark kommt! Ähnliches, wenn auch im schwächeren Maße, gilt von Uganda und Tanganyika, unserem früheren Deutsch-Ost-Afrika.

Die enge Verbindung von Missionsschulwesen und Kolonialpolitik gilt auch für das belgische und unter etwas anderen Verhältnissen für das portugiesische Gebiet. Die Mission steht damit vor einer neuen Lage, besonders auch unsere deutsche Arbeit. Einerseits dürfen wir uns darüber freuen, daß wesentliche Gedanken der deutschen Missions- und Kolonialtradition inzwischen zu allgemeiner Anerkennung gelangt sind. Die Mission wird dadurch sehr gefördert. Anderseits ziehen durch die Verknüpfung von Staat und Religion schwere Gefahren herauf. Schlunk spricht am Schluß der erwähnten Broschüre mit tiefem Ernst darüber. Ähnliche Gedanken trägt er in einem gleichzeitig (wiederum im Furche-Verlag) erschienenen Heft vor: „Das Christentum und die Völker".

Auch auf anderen Missionsgebieten geht es heute um ähnliche große Entscheidungen. Für

Asien

beschränken wir uns diesmal auf eine Empfehlung der Flugschrift des bekannten D. Johannes Warneck über „Volkskirchen auf Sumatra und Nias" (Gütersloh 1927, 30 Pfg.). So kurz das Schriftchen ist, so lehrreich sein Inhalt! Auf dem Titelblatt steht unter dem Namen des Verfassers: „Ephorus der Batakschen Volkskirche". Hinter der Amtsbezeichnung liegt eine bewegte Geschichte. Ihr Ergebnis ist eine lebenskräftige Volkskirche. So lebenskräftig, daß die eingeborene Kirche selbst Missionare ausschickt: die Zending batak. Für unser Heimatverhältnis noch lehrreicher ist die Schilderung der inneren Gemeindearbeit. Man liest z. B. davon, daß ein großer Teil von Arbeitskräften abwandern muß in islamische und heidnische Umgebung. Die junge Kirche trifft Maßnahmen, unter diesen Auswanderern auch in der neuen Umwelt das Gefühl der Zugehörigkeit zur Heimat und der Verantwortlichkeit für das Evangelium lebendig zu halten.

Derselbe Johannes Warneck hat seinen Aufenthalt in Deutschland benutzt, um die in den letzten Jahren häufig verhandelte Frage zu erörtern: „Was gibt uns heute Recht und Freudigkeit zur Missionsarbeit?" (Verlag M. Warneck, Berlin 1927.) Als literarische Neuerungen auf dem Missionsbüchermarkt seien bei dieser Gelegenheit empfehlend genannt: die „Baseler Missionsstudien", Neue Folge (seit 1926) und der wichtige „Missions-Bücherwart", herausgegeben von M. Schlunk (Evangelischer Missionsverlag, Stuttgart, seit 1925, jährlich 4 Hefte). Zum Schluß sei um seiner Zuverlässigkeit, Wichtigkeit und vor allem praktischen Verwendbarkeit (Unterrichtszweck!) willen wieder einmal auf K. Heilmann: „Die Äußere Mission" (7. Auflage, Gütersloh 1925) hingewiesen. Es enthält neben zuverlässigem Material über Vergangenheit und gegenwärtigen Stand der Arbeit vor allem auch Bilder und Karten, die der Anschauung dienen. Das Heft kann gute Dienste bei der Erziehung zum Missionsinteresse in Schule und Gemeinde leisten.

Gießen Heinrich Frick

Wöchentliche Chronik

Preußen hat beantragt, dem § 2 des Reichsschulgesetzentwurfs folgende Fassung zu geben: „Die Volksschulen sind Gemeinschaftsschulen oder nach näherer Bestimmung dieses Gesetzes Bekenntnisschulen oder bekenntnisfreie Schulen." § 18 soll lauten: „Die bei Inkrafttreten dieses Gesetzes bestehenden, nach Bekenntnissen nicht getrennten Volksschulen mit Religionsunterricht werden Gemeinschaftsschulen. Die übrigen bei Inkrafttreten dieses Gesetzes bestehenden Volksschulen — evangelische, katholische und jüdische Volksschulen sowie Volksschulen ohne Religionsunterricht (Sammelschulen) — werden Gemeinschaftsschulen, wenn nicht innerhalb drei Monaten ein Drittel der Erziehungsberechtigten der die Schule besuchenden Kinder die Beibehaltung der bestehenden Schulform verlangt haben." — Die Regelung des „geordneten Schulbetriebes" wird den einzelnen Ländern zugewiesen; in der Frage der Einsichtnahme in den Religionsunterricht soll die Bestimmung lauten: „Den obersten Stellen der Religionsgesellschaft sowie besonderen von der Religionsgesellschaft mit dieser Aufgabe Beauftragten ist — unbeschadet des Aufsichtsrechts des Staates (Art. 144 und 149 Abs. 1) — Gelegenheit zu geben, sich davon zu überzeugen, ob der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgesellschaften erteilt wird. Das Nähere regelt das Landesrecht."

Die evangelische Kirchenregierung Badens wendet sich in einer Entschließung dagegen, daß der Reichsschulgesetzentwurf den Religionsunterricht in allen von ihm vorgesehenen Schularten allein für den Staat in Anspruch nimmt in scharfem Gegensatz zu der seit einem halben Jahrhundert in Baden bestehenden und bewährten gesetzlichen Ordnung.

In Hessen ist ein Bund zur Erhaltung der hessischen Simultanschule begründet worden.

Der Deutsche Pfarrertag hat eine Entschließung zum Reichsschulgesetzentwurf gefaßt, in der es heißt: „Der Gesetzentwurf genügt den Forderungen (betr. Freiheit der christlichen Schulerziehung) im ganzen. Von der in ihm gegebenen Bürgschaft für die Bekenntnisschule und den Religionsunterricht darf nichts abgebrochen werden."

Eine Anzahl von Professoren deutscher Universitäten, darunter Otto-Marburg, Busch-Marburg, Harms-Kiel, Oncken-München, Rickert-Heidelberg verbreiten unter den Hochschullehrern eine Erklärung zum Reichsschulgesetz, die sich gegen die teilweise Preisgebung des Hoheitsrechts des Staats in Schulfragen, die Hineintragung der Bekenntnismäßigkeit noch in andere als die religiösen Lehrfächer und die Gefährdung der Freiheit des Lehrerstandes wendet.

Der Hessische Landtag hat einen Antrag angenommen, daß die Regierung sich für Aufhebung der Todesstrafe bei der Reichsregierung einsetzen und keine Todesstrafe in Hessen mehr vollstrecken lassen solle.

Das Hanseatische Oberlandesgericht hat der evangelischen Landeskirche eine Aufwertung ihres Anspruchs an den Hamburgischen Staat von 100 v. H. zugesprochen; ein Ausschuß der Bürgerschaft hat beschlossen, auf Einlegung einer Revision zu verzichten und die Rente zu bewilligen.

In Berlin wurde ein Abendgymnasium für Erwachsene und ältere Personen nach amerikanischem Vorbild mit 124 Schülern in drei Klassen zur Vorbereitung auf die Universität neben dem Beruf eröffnet. Ähnliche Anstalten sind in Köln, Essen, Düsseldorf und Mainz geplant.

Die Regierung der Oberpfalz und von Regensburg untersagt den Volksschullehrern, geschlossene Schulklassen oder Teile von solchen nach Konnersreuth zu führen oder die Schulkinder zur Vornahme von Einzelbesuchen bei der Therese Neumann anzuregen. DEK

General Ludendorff ist aus der evangelischen Landeskirche ausgetreten. Epd

Das Komitee für die deutsche Seemannsmission hat in Wiborg und Lulea neue Stationen eingerichtet; am 1. Oktober wurde ein neues Heim mit Lesezimmer unter Leitung eines deutschen Theologen eröffnet. Für Königsberg, Memel und Danzig ist die Errichtung oder der Ausbau von neuen Heimen geplant.

Die deutsche evangelische Gemeinde Fabiance plant die Begründung der ersten deutschen Arbeiterkolonie nach Bodelschwinghschem Muster in Czyzeminek bei Rzgow. PosEvKbl 11

Nach der Warschauer Wochenschrift Zwiastun Ewangeliczny ist in den letzten Jahren die jüdische Intelligenz in besonders großer Zahl zum Christentum, und zwar vorzugsweise zum Katholizismus, meist aus ökonomischen Gründen, übergetreten. PZ

Der Metropolit Sergius von Nischni-Nowgorod, das Oberhaupt der altrussischen Kirche, hat, wie bereits von uns gemeldet, die Sowjetregierung als rechtmäßig anerkannt. Die Sowjetregierung wird ein Gesetz über die Rechte der russischen Orthodoxen Kirche (Patriarchensynode, Kongreß der russischen Geistlichkeit) erlassen.

Die höheren Schulen in Frankreich haben neben anderen Werken der Weltliteratur die Lektüre von ausgewählten biblischen Stücken in ihren Lehrplan aufgenommen mit der Begründung, daß „die biblischen Dokumente einen Teil der geistigen Erbschaft der französischen Zivilisation bilden". RefSchwZ 37

Der im hohen Greisenalter stehende französische Kardinal Billaut gibt wegen des scharfen Vorgehens des Vatikans gegen die Action française seinen Kardinalshut zurück: ein seit mehr als hundert Jahren unerhörter Vorgang. PZ 227

Die Kreise in England, die dem neuen Entwurf des Book of common Prayer zustimmen, haben sich zu einem Bund Loyalty and Order zusammengeschlossen. ED 38

Von Personen. Gewählt: Landgerichtsdirektor Dr. Karl Bähr, Kassel, zum Präsidenten des Landeskirchenamts. Abgelehnt: Privatdozent D. Werner Gruehn in Dorpat den Ruf nach Kowno. Promoviert: Oberpfarrer Paul Riese, Weida in Thüringen, zum D. von Jena; Pfarrer Riehl, Frankfurt a. O. zum Lic. h. c. von Berlin. In den Ruhestand getreten: Generalsuperintendent Kiehl, Schneidemühl. Gestorben: Generalsuperintendent D. Friedrich Lahusen, ehemals geistlicher Vizepräsident des Evangelischen Oberkirchenrats. E St

Verschiedenes

Brandenburg und nicht Brennabor

In dem interessanten Aufsatz über Meißen (Nr. 18 Sp. 864) wird die alte Stadt Brandenburg, die im Jahre 1928 ihr tausendjähriges Bestehen als deutsche Stadt feiern wird, mit dem slavischen Namen Brennabor bezeichnet. Die ältesten Urkunden enthalten die Wortformen: Brendaburg oder Brendanburg oder Brandenburg. Erst im 17. Jahrhundert tritt in dem Werk des tschechischen Jesuiten Balbinus die Wortform: Brennabor auf, weil dieser grundsätzlich die deutschen Namen tschechisiert, und es ist schmerzlich, daß außerhalb unserer Provinz noch immer die slavische Wortform gebraucht wird, die erst in spätesten Zeiten geprägt ist. Brandenburg ist uralte deutsche Siedlung; gerade hier ist eine Fülle germanischer Bronzestücke ausgegraben. In der isländischen Sage kommt die Stadt Brandenburg schon vor, und als die Wenden die Stadt besetzten, nahmen sie den germanischen Namen der Stadt an. Und nun sollen wir plötzlich den tschechischen Namen gebrauchen? Die Brennabor-Werke in Brandenburg haben der deutschen Sache einen schlechten Dienst geleistet, als sie, einer flüchtigen Zeitmode folgend, den tschechischen Namen in der Welt populär machten.

Walter Wendland

Meißen. Seltsam, aber wahr: seit 25 Jahren finden diese Zusammenkünfte von Freunden der Christlichen Welt oder vom Bunde für Gegenwartchristentum statt, aber in der CW ist darüber kaum je berichtet. Kein Wunder dann, daß Schneiders Statistisches Jahrbuch unsre Bewegung völlig ignoriert. Dabei steckt doch in diesen Versammlungen ein ganz lebendiges und wichtiges Stück Theologie-Geschichte. Einst war es geradezu verpönt, über unsre Verhandlungen irgendwo öffentlich etwas zu verraten: Vertraulichkeit und Unbekümmertheit der Aussprache könnten darunter leiden, so meinte man. Heut kommt einem das komisch vor. Es spiegelt sich darin ein Unterschied der Zeiten. Gleichwohl werden wir über den Verlauf von Meißen nicht berichten. Die Hauptvorträge werden ja voraussichtlich in diesen Spalten erscheinen, vielleicht auch Andres mehr. Den eigentlichen Reiz dieses Beisammenseins kann man im Bericht doch nicht wiedergeben. Jedenfalls ist Alles wohlgelungen, wenn schon dem ungewohnten Gaste reichlich viel schwere Speise zugemutet wurde. Besser als das Gegenteil. Der Zulauf war über Erhoffen stark. Verglichen mit der Weltkonferenz der Lutheraner jüngst hier in Marburg doppelt und dreifach soviel. Aber vielleicht wäre es umgekehrt gegangen, wenn die Lutheraner in Meißen und wir in Marburg getagt hätten. Die Stadt in ihrer Romantik kam bei herrlichem Wetter wundervoll zur Geltung. Und die Freunde am Ort, sowie der Dresdener Kreis um Mensing taten das Ihre. Wir können nur mit großer Dankbarkeit auf die Tage zurückschauen. R

Kleine Mitteilungen

Über die deutsche evangelische Kirche in Abbazia (Italien), die nach dem Weltkrieg in die Hände der Waldenser gekommen ist, wird zur Zeit zwischen der Waldenser Kirchenleitung (der „Tafel") und einer deutschen Kirchenregierung wegen Abschluß eines Vertrags verhandelt, der Kirche und Pfarrhaus wieder unter deutsche Verwaltung stellen soll.

Es würde den Fortgang dieser Verhandlungen stören und den Erfolg in Frage stellen, wenn vor ihrem Abschluß deutsche Geistliche sich den Waldensern für den Dienst in Abbazia auf kürzere oder längere Zeit zur Verfügung stellten. Nähere Auskunft durch Kirchenrat D. Kübel in Frankfurt a. M. —

Die Theologischen Briefe brechen mit dem Heutigen ab. Die noch folgenden werden zusammen mit den schon erschienenen ein Heft unserer „Bücherei" bilden. Dieses Heft wird außerdem zwei Vorträge von Otto Ritschl enthalten über die lutherischen Bekenntnisschriften. D H

Versammlungskalender

24.—26. Oktober Rheinisch-Westfälischer Gemeindeverband für evangelischen Religionsunterricht an den Berufsschulen Düsseldorf

27.—30. Oktober Christengemeinschaft Mannheim

Verantwortlich: Prof. D. Martin Rade, Marburg a. L.

Geschenkbücher Herbst 1927

ERICH BOCKEMÜHL

Die moderne Mariendichtung

Eine Anthologie

Mit sechs Kunstbeilagen. In Ganzleinen gebunden fünf Mark

★

Fern aller kirchlichen Dogmatik und theologischen Meinung ist hier zusammengefaßt, was dichterisch und menschlich gesehen in der Mariendichtung der Neuzeit von Wert ist. Eine überraschende Fülle und Schönheit tut sich auf. Und in der Tatsache, daß gerade protestantische Kreise am meisten daran beteiligt sind, mag angedeutet sein, wie diese Dichtung in ihrer symbolischen Wesenheit eine innere Notwendigkeit und eine neue Sehnsucht ist. Aus tiefster Inbrunst geworden, ist ihr Bild Schönheit und unnennbare Tröstung, seelische Einigung in der Zersplitterung unserer Tage.

Ein echtes Hausbuch für das christliche Heim

Ein Andachts- und Lesebuch für Jung und Alt

SIEGFRIED VON DER TRENCK

Stern im Blut

Dichtung

Des Lebensbuches dritter (letzter) Teil

In Ganzleinen gebunden fünf Mark

Alle drei Teile in Kassette fünfzehn Mark

★

INHALT: Der erste Kreis: Frauen winden den Kranz (Balladen): Undine, Nibelungen, Venus Melusina (Tannhäuser). — Der zweite Kreis: Dreifach schimmert der Pfad (Gedichte der Beschauung): Leuchtende Zelle, Einsiedler und Jünger, Beter. — Franz von Assisi: Sonnengesang (Nachdichtung).

Das Ineinandergleiten von Leben und Idee, Haß und Liebe, Göttlichem und Menschlichem — das ist die einheitliche Idee, die die drei selbständigen Teile des nun vollendeten Lebensbuches Trencks zusammenhält und ihm neben der einzig dastehenden Form und der bunten und gebändigten Fülle des Inhaltes und Gehalts die eigene nirgend wieder begegnende Note verleiht. Über den zweiten Teil „Flamme über die Welt" urteilte die „Königsberger Hartungsche Ztg." u. a.

„Hier redet ein Dichter. Er gestaltet Erlebtes, er läßt uns Geschautes schauen; er reiht nicht Lehren aneinander, sondern er bildet, und seine Bilder erwerben lebendigen und unsterblichen Gehalt. Hier ist nicht gedanklich zerlegte, zerdachte, sondern erlittene, erstrittene, erlebte Religion; aus verfeinertem und vertieftem Weltgefühl ist Jesuskindschaft erwachsen. Religiöses, christliches, evangelisches Ringen wird sich an diesen Versen heiß lesen."

LEOPOLD KLOTZ VERLAG / GOTHA

Siebzig Jahre Pastoralblätter

„Das siebzigjährige Bestehen einer kirchlichen Fachzeitschrift ist eines jener seltenen Geschehnisse, die uns mit beschämtem Dank den Führungen Gottes nachsinnen lassen ..." Mit diesem Satz eröffnet der Herausgeber D. Erich Stange den 70. Jahrgang der Pastoralblätter (Verlag C. Ludw. Ungelenk, Dresden-A. 24) mit einer Besinnung über die gegenwärtige Lage des Pfarramtes. Als besondere Jubiläumsgabe beginnt das Oktoberheft eine Aufsatzreihe über „Das evangelische Pfarramt in der Gegenwart" mit einem Aufsatz von Landesbischof D. Ihmels über „Gesetz und Evangelium in unserer Verkündigung". Die Reihe wird in den nächsten Heften mit Beiträgen von D. Mahling, D. Zänker, Direktor D. Füllkrug, Landesbischof D. Behm, Generalsuperintendent D. Burghart u. a. fortgesetzt. Gleichzeitig bringt der neue Jahrgang der Zeitschrift etwas, was man zutreffend wohl als das „Porträt zeitgenössischer Prediger" bezeichnen könnte, die Analyse der Predigtarbeit führender Prediger der Gegenwart. Ein Aufsatz über Barth-Thurneysen als Prediger eröffnet diese interessante Schau. Andere werden folgen. Der Herausgeber selbst hat einen Überblick über den Stand der ökumenischen Bewegung der Gegenwart eingefügt und spricht sich dabei über die Ergebnisse der Weltkonferenz in Lausanne aus. Aus den homiletischen Beiträgen des Heftes heben wir hervor eine Predigt von Professor Dr. Carl Stange in Göttingen und mehrere Proben der „Anschaulichen Predigten", die das vorjährige Ausschreiben der Pastoralblätter ergeben hat. Textbearbeitungen für Kindergottesdienste schließen sich wie gewöhnlich an. Der Abschnitt „Zur Seelsorge an uns Seelsorgern" und der Bücherbericht runden das Heft ab.

Bayerische Voralpen
Landhaus für Kinder

sorgfältig eingerichtet, in grossem Garten, ruhig mit freiem Blick auf die Alpen nimmt gesunde Kinder nur aus guten Häusern jederzeit auf. Im Hause wird auch englisch gesprochen. Auf Wunsch kann auch Unterricht in allen Schulfächern erteilt werden. Wintersport.

Frau Oberst Hamer, Uffing am Staffelsee
Haus Brika.

IN KÜRZE ERSCHEINT:

Dr. CARL GEROLD GOETZ
Professor an der Universität Basel

Petrus als Gründer und Oberhaupt der Kirche und Schauer von Gesichten nach den altchristlichen Berichten und Legenden

Eine exegetisch-geschichtliche Untersuchung

Untersuchungen zum Neuen Testament, herausgegeben von H. WINDISCH, Heft 13.

VII, 105 Seiten. 8°.

Die Abhandlung geht (im ersten Teil) den uns erhaltenen namentlich kirchenrechtlich wichtigen Nachrichten über Petrus als Begründer und Haupt der christlichen Kirche und (im zweiten Teil) den für die Beurteilung des Auferstehungserlebnisses mit Jesus bedeutsamen Nachrichten über ihn, als Schauer von Gesichten, im weitesten Umfange nach. Sie erweist die leitende Stellung des Petrus im Jüngerkreise Jesu und seine hervorragende Rolle bei der Gründung der christlichen Kirche als geschichtlich wohl begründet. Hingegen bestätigt sich in ihr betreffs der Bestellung Petri zum Kirchenhaupt namentlich in Mt. 16, 18, 19, daß hier, wie oft vermutet, eine Geschichtsfiktion vorliegt, die zusammenhängt mit den in der syrischen Kirche anfangs des 2. Jahrh. nachweisbaren Bestrebungen zur Durchsetzung des monarchischen Episkopats und dem damals erfolgten Übergang der Oberleitung der Kirche durch Verwandte Jesu an andere.

PREIS RM 7.—; geb. RM 9.—

JHC

VERLAG DER J. C. HINRICHS'SCHEN BUCHHANDLUNG IN LEIPZIG C 1

Stadtvikar

sofort gesucht zur Aushilfe in Predigtdienst und Gemeindepflege (Seelsorge in Anstalten, Jugendarbeit). Vergütung: nach I. Examen Gruppe VII, nach II. Examen Gruppe IX.

Meldungen mit Zeugnisabschriften an Oberpfarrer **Burbach**, Gotha.

Görlitz **Mittwoch, den 26. Oktober**, abends 8 Uhr im Rittersaal des goldenen Kreuzes spricht Pastor Dr. Geller aus Sagan über:

Das Konzil von Lausanne

an dem er selbst teilgenommen. — Nach dem Vortrage Aussprache. Gäste willkommen.

Evangelischer Diakonieverein E.V.

Berlin-Zehlendorf, Heidestraße 20

(2000 Schwestern, 300 Arbeitsfelder)

Unentgeltliche theoretische und praktische Ausbildung für evang. junge Mädchen und alleinstehende Frauen in der allgemeinen Krankenpflege, Wirtschaft, sozialen Erziehungsarbeit, Kinderkrankenpflege, Säuglingspflege, Wochenpflege und Geburtshilfe — mit und ohne staatliche Prüfung — in den Vereins-Ausbildungsstätten zu Bernburg (Anhalt), Bielefeld, Danzig, Dresden, Düsseldorf, Elberfeld, Erfurt, Frankfurt a. M., Magdeburg, Merseburg, Osnabrück, Potsdam, Ratingen und Stettin. — Ohne Kautionsstellung und ohne Verpflichtung für die Zukunft. — Taschengeld und Stellung der Schülerinnen-Arbeitstracht. Bei Anstellung zeitgemäße Besoldung und zeitgemäßes Ruhegehalt für Alter und Invalidität. — Voraussetzung: Höhere Schulbildung, Eintrittsalter 18—30 Jahre.

Prospekt und nähere Auskunft durch den **Ev. Diakonieverein.**

ALBERT TRENTINI

GOETHE

Der Roman von seiner Erweckung

Zweite, umgearbeitete Auflage. Dünndruckausgabe in 1 Band, 665 Seiten in biegsames Ganzleinen geb. RM. 9.—

Trentinis großangelegter Goetheroman von der Fachkritik als der bedeutendste Dichterroman der Gegenwart anerkannt. So urteilen:

Die Literatur: „Eine ganz starke, selbständige Leistung von hoher Schönheit und Wahrheit, weit getrennt von jenen biographischen Romanen, die jetzt die große Tagesmode sind."

Westermanns Monatshefte: „Weitaus das Bedeutendste, was Österreich der Romandichtung seit langem geschenkt hat . . ., eine künstlerische Gestaltung der geistigen und seelischen Erweckung Goethes, aufgefangen in mächtigen Bildern voll Leidenschaft und Schöpferkraft."

Literar. Welt: „Einer der schönsten Dichterromane, die je geschrieben wurden."

Pädagogische Rundschau: „Das ist ein Buch von großer innerer Schönheit, ein Goethebild von höchster psychologischer Feinheit; eine innerlich erschütternde Offenbarung echten Künstlertums."

Die Propyläen: „Ein Roman von hinreißender Beredsamkeit, ein Goethebildnis von echter Offenbarungskraft."

Die Bergstadt: „Der bedeutendste Dichterroman, den ich kenne."

Dresdener Nachrichten: „Goethe wird am Scheideweg seines Lebens als Kämpfer und Sieger von einer unerhörten, einzigen, glühenden Erlebnisfähigkeit offenbart."

VERLAG VON GEORG D. W. CALLWEY IN MÜNHEN

Religiöse Dichtung der Neuzeit
im Dienst der Verkündigung des Gotteswortes!

Soeben erschien

Liturgische Blätter

für Prediger und Helfer

*

Reihe II, Heft 3:

Neue Gebets-Lieder

zu Lesungen für das Kirchenjahr

zusammengestellt von Lic. Knevels-Heidelberg

Preis M. 1.60

Inhalt:

Die Adventszeit * Von Weihnachten bis Ostern * Die Freudenzeit * Der Pfingstkreis * Die Christenheit * Der Christenwandel * Haus, Familie, Volkstum * Die ewige Welt Gottes * Bewegliche kleinere Feste

Leopold Klotz **Verlag, Gotha**

Neuere theologische Literatur

Barnikol, Ernst, Das entdeckte Christentum im Vormärz. Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum. Erstausgabe der unbekannt gebliebenen Kampfschrift: Das entdeckte Christentum . . . . . br. 5.—, geb. 7.50

Blau, Paul, Pfarramt und Seelsorge . . . . . br. 4.20, geb. 6.—

Boruhäfer, Karl, Die Bergpredigt. Versuch einer zeitgemäßen Auslegung . . . . . br. 7.50, geb. 9.50

Dörries, Bernh., Der ferne und der nahe Gott. Eine Auseinandersetzung mit der Theologie Karl Barths . . . . . 4.—

Feine, Prof. D. Dr., Der Apostel Paulus. Das Ringen um das geschichtl. Verständnis des Paulus . . . . . br. 20.—, geb. 23.—

Geismar, Ed., Sören Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller. I. Teil. Die Erziehung zum Beruf . . . . . 4.20, Subskp. 3.50

Pfister, O., Analytische Seelsorge. Eine Einführung in d. prakt. Psychoanalyse für Pfarrer und Laien . . . . . br. 5.—, geb. 6.50

Schlatter, Ad., Der Glaube im N. T. . . . . 20.—

— Das große Kapitel von der Totenauferstehung. 1. Kor. 15 2.—

Festgabe für Adolf Schlatter. Vom Dienst an Theologie und Kirche . . . . . br. 8.—, geb. 10.—

Schrempf, Christoph, Sören Kierkegaard. Eine Biographie. Bd. I. (Bd. II im Frühjahr 28) . . . . . br. 7.50, geb. 10.—

Zu beziehen durch

Wilh. Jacobs, Buchhandlung, Gotha

Postscheckkonto: Erfurt 9685.

Monatlich zwei Nummern — Im Inland vierteljährlich zu beziehen durch alle Postämter, im Ausland vierteljährlich nur durch Kreuzband vom Verlag unmittelbar — Haltegebühr im Inland vierteljährlich vier Mark, im Auslande vier Mark plus Porto nach dem jeweiligen Posttarif. Einzelpreis der Nummer 75 Pf. — Anzeigengebühr: die viergespaltene Millimeterzeile 20 Pf., bei sogenannten kleinen Anzeigen (z. B. Stellungsgesuchen) 15 Pf. Größere Anzeigen nach Tarif. — Postscheckkonto Erfurt 23182. Für Schweizer Bezieher: Postscheck Zürich Nr. VIII 12267 — Leopold Klotz Verlag, Gotha

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Die nächste Nummer der Christlichen Welt erscheint am 3. November

Dieser Nummer liegt ein Prospekt des **„Kunstwart"** bei. Um angelegentliche Beachtung wird gebeten.